

سلسلة الرشد للرسائل الجامعية (٢٦٩)

شروح العقيدة الطحاوية

بين أهل السنة والمتكلمين

دراسة تحليلية نقدية

تأليف

حماد بن زكي الحماد

الجزء الأول





رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

شروح العقيدة الطحاوية

بين أهل السنة والمتكلمين

شروح العقيدة الطحاوية

بين أهل السنة والمتكلمين

دراسة تحليلية نقدية

تأليف

حماد بن زكي الحماد

الجزء الأول



الحماد، حماد زكي

ح مكتبة الرشد١٤٣٦هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الحماد، حماد زكي
شروح العقيدة الطحاوية بين أهل السنة والمتكلمين (دراسة تحليلية نقدية) / حماد زكي الحماد - الرياض ١٤٣٦ هـ
ردمك ٢-٧٧-٨١٦٦-٦٠٣-٩٧٨
العقيدة الإسلامية ٢ - أهل السنة ٣ - علم الكلام أ - العنوان
ديوي ٢٤٠ ٣٠٦٤ / ١٤٣٦

ردمك ٢-٧٧-٨١٦٦-٦٠٣-٩٧٨ رقم الإيداع ٣٠٦٤ / ١٤٣٦

الطبعة الأولى تاريخ : ١٤٣٦هـ ٢٠١٥ م

مكتبة الرشد - ناشرون

المملكة العربية السعودية - الرياض

الإدارة : العليا أقنيو - طريق الملك فهد هاتف ٤٦٠٤٨١٨

ص . ب ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ فاكس ٤٦٠٢٤٩٧

Email: info@rushd.com.sa Facebook.com/مكتبة الرشد ناشرون
Website: www.rushd.com.sa twitter.com/ALRUSHDBOOKSTOR

★ فروع المكتبة داخل المملكة:

الرياض : المركز الرئيسي : الدائري الغربي بين مخرجي ٢٧ و٢٨ هاتف ٤٣٢٩٣٣٢ فاكس ٤٣٢٩٣٧٥
الرياض : فرع طريق عثمان بن عفان هاتف ٢٠٥١٥٠٠ فاكس ٢٢٥٣٨٦٤
فرع مكة المكرمة : شارع الطائف هاتف ٥٥٨٥٤٠١ فاكس ٥٥٨٣٥٠٦
فرع المدينة المنورة : شارع أبي ذر الغفاري هاتف ٨٣٤٠٦٠٠ فاكس ٨٣٨٣٤٢٧
فرع جدة : حي الجامعة شارع باخشب هاتف ٦٣٣١١٨٣ فاكس ٦٣٣٠٣١٥
فرع القصيم : بريده - طريق المدينة هاتف ٣٢٤٢٢١٤ فاكس ٣٦٩٥٤٥١
فرع خميس مشيط : شارع الإمام بن سعود هاتف ٢٣٧٨١٢٩ فاكس ٢٢١٧٩١٣
فرع الدمام : شارع الخزان هاتف ٨١٥٠٥٥٦ فاكس ٨٤١٨٤٧٣
فرع حائل : هاتف ٥٣٢٢٢٤٦ فاكس ٥٦٦٢٢٤٦
فرع الإحساء : هاتف ٥٨١٣٠٢٨ فاكس ٥٨١٣١١٥
فرع : تبوك هاتف ٤٢٤١٦٤٠ فاكس ٤٢٣٨٩٢٧
فرع القاهرة : شارع إبراهيم أبو النجا - مدينة نصر : هاتف ٢٢٧٢٨٩١١ - فاكس ٢٢٧١٢٦٢٥

★ مكاتبنا بالخارج:

القاهرة : مدينة نصر : هاتف ٢٧٤٤٦٠٥ موبايل ٠٠٢٠١٠٩٨٥٦٢٠٦٨
موبايل ٠٠٢٠١٠٢٣٩١١٦٦٠ فاكس ٢٢٧١٣٦٢٥

الإمارات - دبي : ٠٠٩٧١٤٢٥٦٧٩٠٦

لبنان - بيروت : ٠٠٩٦١١١٨٠٧٤٧٧





المقدِّمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله النبي الأمين صلى الله عليه وآله وصحبه ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين، وبعد:

فقد مضى زمن الرسول ﷺ والمسلمون على عقيدة واحدة نقية؛ لأنها مستمدة من نصوص الوحي المعصوم عن الزلل والخطأ، وعلى هذا مضى الرعيل الأول من هذه الأمة المحمدية، ولكن التفرق في الدين والاختصام في رب العالمين سنة الله التي قد خلت في عباده من قبل ومن بعد،فحدث في هذه الأمة أقوامٌ ضلوا سبيل الرشاد بما أدخلوه من المقولات المنقولة عن سالف الأمم التي سلكت غير سبيل المرسلين، من أصناف المتفلسفة وغيرهم، فظهر في هذه الأمة المتكلمة الذين راموا الجمع بين ما أقروا به واعتمدوه من المقولات التي أخذوها عن الفلسفة، وبين طريقة المرسلين وكلمات رب العالمين، وقد تحقق لهم أن هذه المقولات التي أخذوها عن سالف الأمم لا توافق ما جاء في القرآن والسنة، فذهبوا يتأولون النصوص إلى ما يوافق ما أصلوه وأقروا به، وقد اهتم علماء المتكلمين بالتصنيف في تقرير هذه المعتقدات، وكانت مصنفاتهم ظاهرة المخالفة لما جاء به الرسول وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها.

وقد كان مشروعًا، بل واجبًا، أن يُقابل ذلك بما يقتضيه من البيان، فنهض أئمة أهل السنة بهذا على أكمل وجه، سواءً في جانب التقرير للمعتقد الصحيح المأخوذ من هدي المرسلين، أو في مقام الرد على من خالف سبيلهم من أصناف أهل البدع والمذاهب المنحرفة عن طريقتهم، وتميزت مصنفاتهم بموافقة المنقول الصريح والمعقول الصحيح.

وبهذا صار لأهل السنة منهج واضح في التصنيف في باب الاعتقاد، تميزوا به عن غيرهم من أصناف الطوائف المخالفة، كما صار للمتكلمين على اختلاف درجاتهم مناهج واضحة في مصنفاتهم، واعتبرت هذه المصنفات مرجعًا لعقائد كل فرقة.

ومن أبرز المصنفات العقدية المتقدمة ما صنفه الإمام المحدث أبو جعفر الطحاوي -رَحِمَهُ اللَّهُ- في عقيدته التي عُرفت واشتهرت بالعقيدة الطحاوية، وقد كُتب على هذه العقيدة شروح وتعليقات كثيرة قديمًا وحديثًا، إلا أن هذه الشروح والتعليقات لم تكن على طريقة واحدة ومنهج واضح؛ فقد شرح هذه العقيدة شراح من أهل السنة والجماعة كما شرحها شراح من متكلمة الصفاتية، مع الفرق الشاسع في المنهج العقدي بين الفريقين،وقد نسب كل فريق هذه العقيدة إلى عقيدته، وحكى أن مصنفها على طريقته، وأن الفريق الآخر قد تجنى عليها وجير عباراتها لمصلحته.

ومعلومٌ أن من أعظم ما يحجب الحقَّ ويغيب الحقائق، الأحكام الوصفية التي تُلقى على عواهنها من غير دليل علمي معتبر، يقوم على منهج التبين المأمور به شرعًا، ولا فرق في هذه الأحكام بين أن تكون إيجابية أو سلبية؛ لأنها-في كلتا الحالتين-تخالف المنهج الذي أُمر المكلفون به أمرًا مطلقًا، وهو وجوب بناء الأحكام على العلم والعدل.

وهذا البحث يسعى إلى الكشف عن أسباب هذا الخلاف ونتائجه، وتحرير الإشكالات التي أُحيطت بالعقيدة الطحاوية-من خلال شروحها- قديمًا وحديثًا، ويحاول الوصول إلى المراد الدقيق لمصنفها وفق منهج يأتي تحديده.

وقد ناسب أن يكون عنوان البحث الذي هو موضوع رسالتي للماجستير:

«شروح العقيدة الطحاوية بين أهل السنة والمتكلمين: دراسة تحليلية نقدية»

أسباب اختيار الموضوع:

يوجد عدد من الأسباب التي دعت إلى اختيار هذا الموضوع للبحث، من أهمها ما يأتي:

١- أهمية العقيدة الطحاوية وانتشارها قديمًا وحديثًا.

٢- الاختلاف الكبير بين شراح هذه العقيدة في تحديد معانيها ودلالات ألفاظها ومقاصد منشئها.

٣- تنازع نسبة هذه العقيدة بين أهل السنة ومخالفيهم من الفرق الكلامية، خاصة الأشاعرة والماتريدية، وهو تنازع ما يزال قائمًا.

٤- خدمة العقيدة الصحيحة بتحليل وتقويم عبارات شراح الطحاوية وعرضها على مقصد صاحبها، وذلك بالمنهج العلمي الذي سيُعرض قريبًا، مع النقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

٥- أن هذا الموضوع لم يبحث -حسب ما وسع من اطلاع- من قبل، رغم أهميته.

أسئلة البحث:

يأمل هذا البحث أن يجيب على عدد من الأسئلة التي يثيرها الإشكال الناشئ عن تباين الشروح في تفسير وشرح عبارات الطحاوي العقدية، ومن أبرز هذه الأسئلة ما يأتي:

١- ما هي أسباب الخلاف حول العقيدة الطحاوية؟

٢- ما أهم شروح أهل السنة والمتكلمين من الأشاعرة والماتريدية للعقيدة الطحاوية؟

٣- ما اتجاهات شراح الطحاوية-من أهل السنة والمتكلمين-في تحديد منهج الاستدلال ومصدر التلقي في الطحاوية؟

٤- ما اتجاهات شراح الطحاوية-من أهل السنة والمتكلمين-في شرح وتفسير عبارات الطحاوية في أبواب العقيدة؟

٥- أيّ الشروح أصابت مراد الطحاوي؟

٦- ما المراد الدقيق للطحاوي في عقيدته؟

أهداف البحث:

يسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الغايات والأهداف من أهمها ما يأتي:

١- تحرير الهوية العقدية لمصدر من أهم مصادر العقيدة هو العقيدة الطحاوية.

٢- الكشف عن أهم الأسباب في كثرة الإشكالات حول العقيدة الطحاوية وتباين شروحها في تحديد مقاصد صاحبها.

٣- إبراز مواضع الإصابة والخطأ في شروح هذه العقيدة المهمة لعبارات الطحاوي في عقيدته.

٤- الفائدة المرجوة للباحث بمعرفة أصول اعتقاد أهل السنة والمتكلمين.

مشكلة البحث:

على الرغم مما حظيت به «العقيدة الطحاوية» التي صنفها الإمام المحدث أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي -رَحِمَهُ اللَّهُ- المتوفى سنة ٣٢١هـ، من أهمية كبيرة تمثلت في شيوعها وكثرة الشروح عليها، إلا أن هناك خلافًا في تحديد دلالات ألفاظها ومقاصد منشئها، ولهذا لم تأتِ شروحها على طريقة منهجية وعلمية واحدة، وإنما شرحها أهل السنة ونسبوها- غالبًا- إلى معتقدهم، وشرحها المتكلمون من الأشاعرة والماتريدية على أنها متن من متونهم، وكلٌّ يدعي أنها تمثله، وأن المخالف تجنّى وجيّر عباراتها لمصلحته.

ويسعى البحث المقدم إلى حلّ هذا الإشكال، أولًا: بالكشف عن أهم الأسباب التي دعت أصحاب العقائد المختلفة من أهل السنة والمتكلمين- مع ما بين عقائدهم من فروق جوهرية-إلى التنازع في هذه العقيدة، ومن ثم شرح وتفسير عباراتها على ما يوافقها، وثانيًا: بدراسة هذه الشروح دراسة تحليلية نقدية دقيقة، يحاول من خلالها الباحث- بمنهج علمي- بيان أقربها إلى مراد الطحاوي.

حدود البحث:

سوف يكون البحث محدودًا بالدراسة التحليلية النقدية لأهم وأبرز شروح العقيدة الطحاوية عند أهل السنة والمتكلمين من الأشاعرة والماتريدية، وهي كالتالي:

أولًا- أهم شروح أهل السنة:

١- شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي.

٢- شرح العقيدة الطحاوية للشيخ محمد بن مانع.

٣- شرح العقيدة الطحاوية للشيخ عبد العزيز ابن باز.

٤- شرح العقيدة الطحاوية للشيخ ناصر الدين الألباني.

٥- شرح العقيدة الطحاوية للشيخ عبد الرحمن البراك.

٦- شرح العقيدة الطحاوية للشيخ عبد الله الغنيمان.

٧- التعليقات المختصرة على العقيدة الطحاوية للشيخ صالح الفوزان.

٨- الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية للشيخ عبد العزيز الراجحي.

٩- شرح العقيدة الطحاوية للشيخ صالح آل الشيخ.

١٠- التعليقات الجلية على العقيدة الطحاوية للدكتور أحمد الغامدي.

١١- الشرح الميسر على العقيدة الطحاوية للدكتور محمد الخميس.

ثانيًا- أهم شروح المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية:

١- النور اللامع والبرهان الساطع شرح عقائد أهل السنة لنجم الدين الناصري.

٢- شرح العقيدة الطحاوية للقاضي إسماعيل بن إبراهيم الشيباني.

٣- شرح العقيدة الطحاوية لمقبل الصرغمتشي.

٤- القلائد في شرح العقائد لمحمود القونوي.

٥- شرح العقيدة الطحاوية لعمر بن إسحاق الغزنوي.

٦- شرح العقيدة الطحاوية لمحمود القسطنطيني.

٧- شرح العقيدة الطحاوية لهبة الدين التركستاني.

٨- نور اليقين في أصول الدين في شرح عقائد الطحاوي لحسن كافي الأقحصاري.

٩- شرح العقيدة الطحاوية لعبد الغني الغنيمي الميداني.

١٠- إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية للشيخ عبد الله الهرري الحبشي.

١١- الدرة البهية في حل ألفاظ العقيدة الطحاوية للشيخ عبد الله الهرري الحبشي.

١٢- التعليقات السنية على العقيدة الطحاوية لأحمد جابر جبران.

١٣- صحيح شرح العقيدة الطحاوية لحسن السقاف.

الدراسات السابقة:

لم أقف- بعد الاطلاع على قوائم الرسائل العلمية في الجامعات ومراكز البحوث ومواقع الإنترنت وسؤال أهل الاختصاص-على دراسة خاصة بشروح الطحاوية، وإنما وجدت رسالة بعنوان: (منهج الإمام ابن أبي العز الحنفي وآراؤه في العقيدة من خلال شرحه للطحاوية) للباحث: عبد الله بن عبيد الحافي، وهي تُعنى فقط بآراء ابن أبي العز الحنفي في كتابه شرح الطحاوية، ولم تتطرق لمنهجه وطريقته في شرح عبارات الطحاوي، فضلًا عن مقارنتهما بغيره.

منهج البحث:

سيعتمد البحث أولًا على المنهج التحليلي في دراسة أهم أسباب الخلاف حول عقيدة الطحاوي، وعلى المنهج الاستقرائي في تتبع شروح الطحاوية في أبواب العقيدة، ثم سيطبق في دراستها وتقويمها المنهج التحليلي النقدي.

إجراءات البحث:

اعتمد البحث على عدد من الخطوات الإجرائية للوصول إلى غايته العلمية، ومن ذلك ما يأتي:

١- جمع أبرز وأهم شروح أهل السنة والمتكلمين للعقيدة الطحاوية، وهي التي سبق بيانها في حدود البحث.

٢- تحليل وتوضيح اتجاهات الشراح في تفسير عبارات الطحاوي في المناهج وأبواب الاعتقاد.

٣- تقسيم الشروح على أبواب الاعتقاد ودراسة مناهج الشراح وفق ذلك.

٤- أبدأ بعرض شروح أهل السنة لعبارات الطحاوي وأعقبها بشروح المتكلمين، مع تحليل ذلك وعرضه على مراد الطحاوي فيما يظهر لي من المتن ومن خلال الرجوع إلى كلامه في كتبه ومؤلفاته الأخرى، ومن ثم السعي إلى تمييز مراده الدقيق.

٥- الاقتصار في تحديد معنى عبارة الطحاوي على المقصود دون الخوض في المسائل التي يتناولها الشراح إلا إذا احتيج إلى ذلك.

٦- الاقتصار في المسائل المبحوثة وكلام الشراح على أوضح النماذج، والإحالة إلى المواضع المشابهة في الهامش، مع عدم الإحالة إلى الشراح الذين لم يعلقوا على العبارة إن وُجد ذلك.

٧- رسم الآيات القرآنية بالرسم العثماني مع عزوها إلى مواضعها في المصحف.

٨- تخريج الأحاديث النبوية فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما

اكتفيت بذلك، وإلا خرّجته من مظانه في كتب السنة مع بيان حكم أهل الفن عليه.

٩- ترجمة الأعلام الواردة في البحث، والتعريف بالفرق والطوائف والمذاهب الواردة في البحث.

١٠- بيان معاني الألفاظ الغريبة.

١١- عمل فهارس فنية شاملة.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وستة أبواب، وخاتمة، وفهارس عامة.

* * *

المقدمة

وتتضمن أهمية الموضوع، أسباب اختيار الموضوع، أسئلة البحث، أهداف البحث، مشكلة البحث، حدود البحث، الدراسات السابقة، منهج البحث، إجراءات البحث، خطة البحث.

التمهيد، وفيه:

أولًا: التعريف بأهل السنة والمتكلمين.

ثانيًا: ترجمة الإمام الطحاوي.

ثالثًا: التعريف بالعقيدة الطحاوية.

الباب الأول: العقيدة الطحاوية بين أهل السنة والمتكلمين

الفصل الأول: الخلاف في العقيدة الطحاوية.

الفصل الثاني: أسباب الخلاف في العقيدة الطحاوية.

الفصل الثالث: التعريف بأبرز شروح العقيدة الطحاوية عند أهل السنة والمتكلمين.

الباب الثاني: اتجاهات الشراح في مصادر التلقي ومناهج الاستدلال في العقيدة الطحاوية

الفصل الأول: الاتجاهات في تحديد مصادر التلقي:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

الفصل الثاني: الاتجاهات في تحديد مناهج الاستدلال:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

الفصل الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الباب الثالث: اتجاهات الشراح في بيان التوحيد في العقيدة الطحاوية

الفصل الأول: اتجاه الشراح في معرفة وجود الله وأول واجب على المكلف:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الفصل الثاني: اتجاه الشراح في مفهوم التوحيد وأقسامه:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الفصل الثالث: اتجاه الشراح في نفي النقص عن الله:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الفصل الرابع: اتجاه الشراح في أزلية الصفات وآثارها:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الفصل الخامس: اتجاه الشراح في الصفات الذاتية:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الفصل السادس: اتجاه الشراح في الصفات الاختيارية:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الفصل السابع: اتجاه الشراح في الموقف من نصوص الصفات:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الباب الرابع: اتجاهات الشراح في بيان الإيمان في العقيدة الطحاوية

الفصل الأول: اتجاهات الشراح في مفهوم الإيمان:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

الفصل الثاني: اتجاه الشراح في الأسماء والأحكام:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

الفصل الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الباب الخامس: اتجاهات الشراح في بيان القدر في العقيدة الطحاوية

الفصل الأول: اتجاه الشراح في مراتب القدر:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

الفصل الثاني: اتجاه الشراح في أفعال العباد:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

الفصل الثالث: اتجاه الشراح في التكليف بما لا يطاق:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

الفصل الرابع: منهج الإمام الطحاوي.

الباب السادس: اتجاه الشراح في بيان بقية أركان الإيمان في العقيدة الطحاوية

الفصل الأول: اتجاه الشراح في الإيمان بالملائكة:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الفصل الثاني: اتجاه الشراح في الإيمان بالكتب:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الفصل الثالث: اتجاه الشراح في الإيمان بالرسل:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الفصل الرابع: اتجاه الشراح في الإيمان باليوم الآخر:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الفصل الخامس: اتجاه الشراح في الصحابة والإمامة:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.

الخاتمة، وفيها: أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، والتوصيات التي يوصي بها.

الفهارس:

١- فهرس المصادر.

٢- فهرس الموضوعات.

هذا، وأحمد الله -جل وعلا- على ما منَّ به علي من إتمام هذا البحث، وأشكر له فضله وإنعامه، فإنَّ ما بي من نعمة فمنه وحده لا شريك له، فله الحمد أولًا وآخرًا، وأسأله أن يتم نعمه علي وأن يزيدني من واسع فضله.

ومن شكره- سبحانه وتعالى- أن أشكر اللَّذَيْن أمرني بشكرهما، والديّ الكريمين، على ما بذلاه من تربية ونصح وتوجيه، فاللهم ارحمهما كما ربياني صغيرًا، وارزقني برهما، واجزهما عني خير الجزاء، ومتعهما بالصحة والعافية وعلو المنزلة في الدنيا والآخرة.

كما أشكر جامعة القصيم- ممثلة بقسم العقيدة- لجهودها في خدمة العلم وطلابه، وتذليل ما يعترض طريقهم من صعوبات.

ثم إني لمدين بشكر خاص لفضيلة المشرف على البحث الشيخ الدكتور سليمان بن عبد العزيز الربعي- حفظه الله-؛ على ما أولاني من كريم أخلاقه وما أفادني من سعة علمه ودقيق ملحوظاته، وعلى ما بذل لي من وقته وجهده فوق ما كنت أرجو، وإنه إن يكن في البحث من صواب فهو بتوفيق الله ثم بتسديد فضيلته وتصويبه، وإني لا أجد كفاءً لفضائله؛ فاللهَ أسأل أن يجزل له الأجر والمثوبة، وأن يبارك له في وقته وعمره وولده، وأن يرفع درجته في الدارين.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *





التمهيد

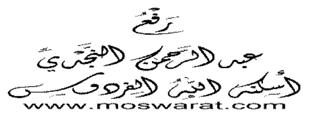
ويشتمل على:

أولاً: التعريف بأهل السنة والمتكلمين.

ثانياً: التعريف بالإمام الطحاوي

ثالثاً: التعريف بالعقيدة الطحاوية





أولًا: التعريف بأهل السنة والمتكلمين

أ- التعريف بأهل السنة والجماعة:

*** السنة لغة واصطلاحًا:**

السنة في اللغة هي السيرة والطريقة، قال ابن منظور[(١)]: (والسنة: السيرة، حسنة كانت أو قبيحة؛ قال خالد بن عتبة الهذلي:

فلا تجزعن من سيرة أنت سرتها فأول راضٍ سنة من يسيرها)[(٢)]

وأما السنة في الاصطلاح فقد تعددت تعريفاتها وذلك بحسب تعدد فنون مطلقيها، فلها تعريف عند المحدثين[(٣)]، وآخر عند الأصوليين[(٤)]، وثالث عند الفقهاء[(٥)].

والاصطلاح المقصود هنا هو الاصطلاح العقدي، فالسنة تطلق في هذا

---

(١) هو: محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الإفريقي ثم المصري، من نسل رويفع بن ثابت الأنصاري، من مؤلفاته: لسان العرب، واختصر كثيرًا من كتب الأدب، توفي سنة ٧١١هـ. انظر: الوافي بالوفيات، للصفدي، ٥/ ٣٧، والأعلام، للزركلي، ٧/ ١٠٨.

(٢) لسان العرب، ١٣ / ٢٢٥، وانظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ٣/ ٦٠-٦١، والصحاح، للجوهري، ٥/ ٢١٣٨، وتهذيب اللغة، للأزهري، ٢/ ١٧٧٦.

(٣) وهو (ما جاء عن النبي - ﷺ - من أقواله وأفعاله وتقريره وما همَّ بفعله). انظر: فتح الباري، لابن حجر، ١٣/ ٢١، وفتح المغيث، للسخاوي، ١/ ٣٠٢، وأصول الحديث وعلومه ومصطلحه، للدكتور محمد عجاج الخطيب ص١٤، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، للدكتور مصطفى السباعي، ص٦٥.

(٤) وهو (ما صدر من الرسول - ﷺ - من غير القرآن من قول أو فعل أوتقرير). انظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ٢٢٧، والموافقات، للشاطبي ٤/ ١٨٩، وموسوعة مصطلحات الفقه عند علماء المسلمين، للدكتور رفيق عجم، ١/ ٧٧٧، وأصول الفقه الذي لايسع الفقيه جهله، للدكتور عياض السلمي ص١٠٣.

(٥) وهو (المأمور به وليس بواجب ولا فرض من الأحكام التكليفية). انظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ١/ ١٨٦، والفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ١/ ٢٥٧.

الباب في مقابل البدعة، (فيقال: فلان على سنة إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي -ﷺ-، كان ذلك مما نُصَّ عليه في الكتاب أو لا، ويقال: فلان على بدعة إذا عمل على خلاف ذلك...، ويطلق أيضًا لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة، وُجد ذلك في الكتاب أو السنة أو لم يوجد؛ لكونه اتباعًا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهادًا مجتمعًا عليه منهم أو من خلفائهم)(١).

ويقول الحافظ ابن رجب(٢): (والسنة هي الطريقة المسلوكة، فيشمل ذلك التمسك بما كان عليه هو وخلفاؤه الراشدون من الاعتقادات والأعمال والأقوال، وهذه هي السنة الكاملة؛ ولهذا كان السلف -قديمًا- لا يطلقون اسم السنة إلا على ما يشمل ذلك كله)(٣)، ومما يشهد لهذا المعنى أن كثيرًا من علماء السلف الذين صنفوا في الاعتقاد سموا مصنفاتهم باسم «السنة»(٤)، وكان مقصدهم من مصطلح «السنة» ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه: اعتقادًا وقولًا وعملًا.

*** الجماعة لغة واصطلاحًا:**

الجماعة في اللغة مأخوذة من الجمع الذي هو تأليف المتفرق، فإن:

---

(١) الموافقات، للشاطبي، ٤/ ٢٩٠.

(٢) هو: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن البغدادي، الحنبلي، إمام محدث، حافظ، فقيه، من مؤلفاته: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، وجامع العلوم والحكم، توفي سنة ٧٩٥هـ. انظر: إنباء الغمر بأبناء العمر، لابن حجر، ١/ ٤٦٠، والأعلام، للزركلي، ٣/ ٢٩٥.

(٣) جامع العلوم والحكم، لابن رجب، ص٤٩٥، وانظر: كشف الكربة في وصف أهل الغربة له، ص٣٨.

(٤) كالسنة للإمام أحمد، والسنة لابنه عبد الله، والسنة لابن أبي عاصم، والسنة للخلال، والسنة لابن أبي زمنين، وغيرها.

(الجيم والميم والعين أصل واحد، يدل على تضام الشيء)[١]، والجماعة ضد الفرقة[٢].

وأما في الاصطلاح فقد تعددت آراء العلماء في تعيين المراد بالجماعة على عدة أقوال يمكن إجمالها بما يلي[٣]:

١- أنهم السواد الأعظم من المسلمين.

٢- أنهم جماعة أئمة العلماء المجتهدين.

٣- أنهم جماعة الصحابة على وجه الخصوص.

٤- أنهم جماعة المسلمين إذا أجمعوا على أمر.

٥- أنهم جماعة المسلمين إذا أجمعوا على أمير.

وهذه الأقوال لا تعارض بينها بل هي -جميعًا- وصفٌ لأهل السنة بجميع الاعتبارات؛ فالجماعة إذا فُسرت بالسواد الأعظم من المسلمين دخل في ذلك الصحابة وعلماء الأمة المجتهدون، وهؤلاء قد أجمعوا على أمور تحرم مخالفتهم فيها وهذا من معاني القول الرابع، ومما أجمعوا عليه وجوب الاجتماع على الأمير المسلم وعدم الخروج عليه ما دام مقيمًا لشعائر الإسلام الظاهرة ولم يرتكب كفرًا بواحًا وهذا هو القول الخامس، فتبين أنه لا تعارض بين هذه الأقوال، إنما هي من باب اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد.

بقيت الإشارة إلى أن المراد بلزوم الجماعة هو لزوم الحق واتباعه وإن

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ١/ ٤٧٩.

(٢) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ٨/ ٥٣.

(٣) انظر: الأقوال بأدلتها في: الاعتصام، للشاطبي ٣/ ٣٠٠.

قل من تمسك به وكَثُرَ المخالف له، فالعبرة بموافقة الحق وما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، كما قال عبد الله بن مسعود- رضي الله عنه-: (إنما الجماعة ما وافق طاعة الله وإن كنتَ وحدك)[١].

وبعد أن تبين معنى كلمتي «السنة» و«الجماعة» منفردتين، استجلى معناهما مركبين باعتباره لقبًا ووصفًا يطلق على جماعة خاصة هي أهل السنة والجماعة، وخلاصة ذلك المعنى أنهم: (الثابتون على اعتقاد ما نقله إليهم السلف الصالح-رحمهم الله-عن الرسول ﷺ أو عن أصحابه-رضي الله عنهم- فيما لم يثبت فيه نص في الكتاب ولا عن الرسول ﷺ ؛ لأنهم- رضي الله عنهم-أئمة، وقد أُمرنا باقتداء آثارهم واتباع سنتهم)[٢]، ولأهل السنة خصائص وسمات تميزهم عن غيرهم[٣] يمكن القول بأنها ترجع إلى أمرين هما:

١- وحدة مصدر التلقي والتسليم للنصوص الشرعية وعدم معارضتها بعقل أو كشف أو ذوق، والحرص على الاتباع وعدم الابتداع.

٢- الحرص على الاجتماع على الحق واجتناب التفرق.

ومما يحسن التنبيه إليه أن مصطلح «أهل السنة» له إطلاقان هما:

الإطلاق الأول: الإطلاق العام، والمراد به ما كان مقابل الرافضة[٤]،

(١) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ١/ ١٢٢، ورقمه١٦٠، وانظر: الباعث على إنكار البدع والحوادث، لأبي شامة، ص٩٢.

(٢) الرد على من أنكر الحرف والصوت، لأبي نصر السجزي، ص٩٩.

(٣) انظر في ذلك: خصائص أهل السنة والجماعة، لصالح عبد الرحمن الدخيل، ص٢٨٥ وما بعدها.

(٤) هم الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، سموا رافضة لكونهم رفضوا إمامة الشيخين أبي بكر وعمر- رضي الله عنهما-، وقيل: لرفضهم زيد بن علي بن الحسين عندما منعهم من الطعن عليهما، من عقائدهم: العصمة، والرجعة، وأن أغلب الصحابة ارتدوا بعد وفاة النبي- ﷺ-، وهم أربع وعشرون فرقة، وقيل أكثر. انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، ١/ ٨٧، والفرق بين الفرق، =

وضابطه: هو إثبات خلافة الخلفاء الراشدين الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان- رضي الله عنهم- فيدخل في ذلك جميع الفرق التي توافق أهل السنة في ذلك، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية[١]:(فلفظ السنة يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة)[٢].

الإطلاق الثاني: الإطلاق الخاص، وهو ما كان في مقابل جميع أنواع البدع، وضابطه: التزام منهج عام يقوم على اتباع السنة المحضة في جميع أبواب الاعتقاد وترك الابتداع، فيكون بذلك إطلاقًا خاصًّا بأهل السنة والجماعة، ويخرج منه سائر أهل الأهواء والبدع كالمعتزلة[٣]، والأشاعرة[٤]،

= للبغدادي، ص٢١، والشيعة والتشيع، لإحسان إلهي ظهير، ص٢٧.

(١) هو: شيخ الإسلام، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني ثم الدمشقي، أحد أبرز أئمة أهل السنة والجماعة، من مؤلفاته: درء تعارض العقل والنقل، ومنهاج السنة النبوية، وبيان تلبيس الجهمية، توفي سنة ٧٢٨هـ. انظر: العبر في خبر من غبر، للذهبي، ٤/ ٨٤، الأعلام، للزركلي، ١/ ١٤٤.

(٢) منهاج السنة النبوية، ٢/ ٢٢١.

(٣) هي فرقة كلامية منسوبة-في أصح الأقوال-إلى ماترتب على موقف إمامها واصل بن عطاء في حكم مرتكب الكبيرة حيث اعتزل حلقة الحسن البصري، وهم يُجمعون على أصول خمسة، هي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفرق المعتزلة كثيرة أوصلها بعضهم إلى ثلاث وعشرين فرقة، وهذه الفرق تندرج تحت مدرستين كبيرتين هما مدرستا البصرة وبغداد، ويجمعهما الإيمان بالأصول الخمسة، ويمايزهما التباين في فهمها وتفسيرها. انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، ١/ ٢٣٥-٢٤٩، والفرق بين الفرق، للبغدادي، ص١١٤-٢٠١.

(٤) هي فرقة كلامية تُنسب إلى أبي الحسن الأشعري، وقد مرت عقيدة الأشاعرة بأطوار مختلفة بحسب آراء أئمتهم، لكن مما يتفقون فيه:اعتقاد إمكان تعارض العقل والنقل، وإثبات سبع صفات هي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام، ونفي الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة، ويميلون في القدر إلى الجبر تحت مسمى الكسب، ويميلون في الإيمان إلى الإرجاء وذلك بقولهم إن الإيمان هو: التصديق، أو التصديق والقول فقط. انظر: الملل والنحل، =

والماتريدية[١]، وغيرهم، وهو بتعبير آخر (يراد به أهل الحديث والسنة المحضة؛ فلا يدخل فيه إلا من أثبت الصفات لله-تعالى-ويقول: إن القرآن غير مخلوق، وإن الله يُرى في الآخرة، ويُثبت القدر، وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة)[٢].

والمعنى المراد في هذا البحث هو المعنى الثاني ولذلك جُعل بمقابل المتكلمين، وسيأتي التعريف بهم بإذن الله.

ب-التعريف بالمتكلمين:

قبل التعريف بالمتكلمين يحسن التعريف بالعلم الذي ينتسبون إليه وهو علم الكلام.

- تعريف علم الكلام:

تعددت تعريفات علم الكلام[٣]، لكن من أبرزها ما يلي:

التعريف الأول: قال الإيجي[٤]: (الكلام: علم يقتدر معه على إثبات

= للشهرستاني، ١/ ١٠٦، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، للمحمود، ١/ ٢٩٧-٤٢٠.

(١) هي فرقة كلامية تُنسب إلى أبي منصور الماتريدي، ومعتقدهم قريب إلى حد كبير من معتقد الأشاعرة في مرحلته الأخيرة، حيث يعتقدون إمكان التعارض بين العقل والنقل، ويثبتون الصفات السبع ويضيفون إليها صفة ثامنة هي صفة التكوين، كما ينفون الصفات الخبرية والعلو، ويميلون في القدر إلى الجبر، وفي الإيمان إلى الإرجاء بقولهم إن الإيمان هو: التصديق. انظر: الماتريدية، لأحمد الحربي، ص١٣١، والفرق الكلامية، للمغربي، ص٣٢٨-٣٦٥.

(٢) منهاج السنة، ٢/ ٢٢١.

(٣) انظر: إحصاء العلوم، للفارابي، ص٨٦، والكليات، للكفوي ص٧٥٨ وعلم الكلام ومدارسه، للدكتور فيصل عون، ص٤٨، ومدخل إلى علم الكلام، للدكتور محمد صالح السيد، ص٢١، وعلم الكلام وبعض مشكلاته، للدكتور أبو الوفا الغنيمي، ص٣-٦.

(٤) هو: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجي الشيرازي، متكلم أشعري، من أهل إيج بنواحي شيراز، من مصنفاته: المواقف في علم الكلام، توفي سنة ٧٥٦هـ. انظر: طبقات =

العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه)[١].

التعريف الثاني: قال التفتازاني[٢]: (العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية)[٣].

التعريف الثالث: تعريف ابن خلدون[٤] وهو أنه: (علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة)[٥].

ومما تقدم نجد أن هذه التعريفات تفيد ما يلي:

١- أن موضوع علم الكلام هو العقائد الدينية كالعلم بالله وصفاته والملائكة والنبوات والمعاد والقدر وغيرها.

٢- أن منهج علم الكلام في تقرير العقيدة يعتمد على الأدلة العقلية.

كذلك يلاحظ على تعريف الإيجي والتفتازاني أنهما جعلا علم الكلام وسيلة لتقرير العقائد بغض النظر عن مدى صحتها وبطلانها، بينما نجد أن ابن خلدون خص علم الكلام بالعقائد الصحيحة على مذهب السلف، ولا شك أن هذا مخالف للواقع الذي عليه علم الكلام؛ فإنه لا يقرر عقائد

= الشافعية، للسبكي، ١٠/ ٤٦، الدرر الكامنة، لابن حجر، ٢/ ٣٢٢.

(١) المواقف، ص٧، وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، ١/ ٢٩.

(٢) هو: سعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني، من محققي متكلمة الصفاتية، أخذ عن الإيجي، ثم جلس للتدريس في سمرقند، من مؤلفاته: المقاصد في علم الكلام، وشرح العقائد النسفية، توفي سنة ٧٩٣هـ. انظر: الدرر الكامنة، لابن حجر، ٤/ ٣٤٠، والبدر الطالع، للشوكاني، ٢/ ٣٠٣.

(٣) شرح المقاصد، ١/ ٢٩، وانظر: التعريفات، للجرجاني، ص١٩٤.

(٤) هو: عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون الأشبيلي، فيلسوف مؤرخ، من مؤلفاته: التاريخ الكبير، توفي سنة ٨٠٨هـ. انظر: الأعلام، للزركلي، ٣/ ٣٣٠.

(٥) مقدمة ابن خلدون، ١/ ٥٨٠.

محضة الصواب، وإنما يقرر عقائد تتضمن صوابًا وخطأ ويشتمل على حق وباطل، وبهذا يتبين أن المقصود بالفرق الكلامية: الفرق التي اعتمدت على علم الكلام في مسائل أصول الدين، كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم.

- **سبب تسميته بعلم الكلام:**

تعددت أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم[١] ومن أشهرها ما يلي:

١- لكون عنوان مباحثه يبدأ بقولهم: الكلام في كذا وكذا.

٢- لأنه يورث في المتكلمين قدرة على الإقناع كالمنطق للفلسفة.

٣- لأن مسألة «كلام الله ﷻ» كانت أشهر مباحثه وأكثرها جدلًا.

٤- لأنه أكثر العلوم خلافًا ونزاعًا، فيتطلب كثرة الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

٥- لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما سواه، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام.

٦- لأنه علم يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، بخلاف غيره من العلوم التي تدرك بالقراءة والمطالعة.

٧- لأنه يخوض -غالبًا- في مسائل ليس تحتها عمل فكلامهم نظري لفظي.

٨- لأنه يخوض -غالبًا- فيما نُهي المسلمون عن الخوض فيه من مسائل عقدية يجب فيها التسليم.

---

(١) انظر: شرح المقاصد، للتفتازاني، ١/٢٨-٢٩، والتحقيق التام في علم الكلام، لمحمد الظواهري، ص٣.

وهذه الأسباب مختلفةٌ بحسب اختلاف الموقف من علم الكلام؛ فمن كان مادحًا له ذكر سببًا يُشعر بالمدح كما في السببين الثاني والخامس، ومن كان ذامًّا له ذكر سببًا يُشعر بالذم كما في السبب الثامن[١].

* * *

(١) انظر: أثر علم الكلام على المنتسبين إليه وموقف أهل السنة وكبار المتكلمين منه، لوليد باصمد، ص٢٤.

ثانيًا: التعريف بالإمام الطحاوي(١)

أولًا: اسمه ونسبه:

هو الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك الأزدي الحجري المصري الطحاوي، والأزدي نسبة إلى «أزد» وهي من أكبر القبائل القحطانية.

والحجري -بفتح الحاء وسكون الجيم- نسبة إلى بطن من قبيلة الأزد يقال لهم «حجر الأزد» تمييزًا لهم عن «حجر عين» من حمير.

وأما المصري فنسبة إلى مصر، والطحاوي نسبة إلى قرية «طحا» من صعيد مصر، حيث ولد وعاش.

ثانيًا: مولده ونشأته:

ولد الإمام الطحاوي في قرية طحا سنة ٢٣٩هـ -على أصح لأقوال- وقد نشأ في بيت علم وفضل، فأبوه محمد بن سلامة كان من أهل العلم بالشعر

---

(١) انظر في ترجمة الإمام الطحاوي: الفهرست، لابن النديم، ص٢٦٠، وطبقات الفقهاء، للشيرازي، ص١٤٢، والجواهر المضية في طبقات الحنفية، لأبي الوفاء القرشي، ١/ ٢٧١-٢٧٧، وطبقات الحنفية، لابن الحنائي، ٢/ ٢٤-٢٨، وأخبار أبي حنيفة وأصحابه، لأبي عبد الله الصميري، ص١٦٨، والأنساب، للسمعاني، ٨/ ٢١٨-٢١٩، والمنتظم، لابن الجوزي، ١٣/ ٣١٨، وتاج التراجم، لابن قطلوبغا، ١/ ١٠٠-١٠٢، ووفيات الأعيان، لابن خلكان، ١/ ٧١-٧٢، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٥/ ٢٧-٣٢، وتذكرة الحفاظ، له ٣/ ٨٠٨-٨١١، والعبر، له ٢/ ١١، ومرآة الجنان، لأبي محمد اليافعي، ٢/ ٢١١، وغاية النهاية في طبقات القراء، لابن لجزري، ١/ ١٠٧، وطبقات الحفاظ، للسيوطي، ص٣٣٩، وحسن المحاضرة، له ، ١/ ٣٥٠، وطبقات المفسرين، للداوودي، ١/ ٧٣-٧٥، ولسان الميزان، لابن حجر، ١/ ٦٢٠-٦٢٩، والفوائد البهية في تراجم الحنفية، للكنوي، ص٣١-٣٤، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٤/ ١٠٥-١٠٦، وطبقات علماء الحديث، لابن عبد الهادي، ٢/ ٥١٦-٥١٨، الحاوي في سيرة الإمام الطحاوي، لمحمد زاهد الكوثري.

وروايته، وأمه معدودة في أصحاب الشافعي(١) الذين كانوا يحضرون مجلسه، وخاله هو الإمام المزني(٢) صاحب الإمام الشافعي وناشر علمه. وقد عاصر الأئمة الحفاظ من أصحاب الكتب الستة وشارك بعضهم في رواياتهم.

ثالثًا: مذهبه الفقهي:

نشأ الطحاوي على مذهب الإمام الشافعي، ولما كان عمره عشرين سنة تحول إلى مذهب الإمام أبي حنيفة(٣)، وقد تعددت آراء المترجمين للطحاوي في سبب هذا التحول، لكنها ترجع إلى ثلاثة أسباب هي:

١- أنه رأى خاله المزني يديم النظر في كتب الحنفية للاستفادة منها أو للرد عليها، فتأثر بهذا وانتقل إلى مذهب أبي حنيفة.

٢- أن ذلك كان بسبب المساجلات العلمية التي كانت تقع بين المذهبين، إضافة إلى المصنفات التي أُلفت فيها، حيث الردود في المسائل الخلافية.

٣- أنه بسبب حادثة وقعت بينه وبين خاله المزني، حيث كان الطحاوي

---

(١) هو: أبو عبد الله، محمد بن إدريس بن العباس الشافعي القرشي، من أبرز أئمة أهل السنة، وأحد الأئمة الأربعة الذين عرفوا بمذهب متبوع في الفقه، من مؤلفاته: كتاب الرسالة، توفي سنة ٢٠٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٠/ ٥، وطبقات الشافعية، للسبكي، ٢/ ٧١.

(٢) هو: إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو المزني، صاحب الإمام الشافعي وناصر مذهبه، من مؤلفاته: الجامع الكبير، وشرح السنة، توفي سنة ٢٦٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٢/ ٤٩٢، والأعلام، للزركلي، ١/ ٣٢٩.

(٣) هو: أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمي الكوفي، مولى بني تيم الله بن ثعلبة، من أئمة أهل السنة، وأحد الأئمة الأربعة الذين صار لهم مذاهب متبوعة في الفقه، توفي سنة١٥٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٦/ ٣٩٠، والأعلام، للزركلي، ٨/ ٣٦.

يقرأ عليه في مسألة، فغضب منه يومًا وقال له: والله لا أفلحت، فغضب الطحاوي وانتقل من عنده وتفقه على مذهب أبي حنيفة.

رابعًا: شيوخه:

كان الإمام الطحاوي منذ بدء طلبه للعلم حريصًا على الاستفادة من أعلام عصره في شتى العلوم، ومع أنه لم تعرف له رحلات في طلب العلم سوى رحلة واحدة استمرت عامًا واحدًا سنة (٢٦٨هـ) رحل فيها إلى الشام، وأخذ عن شيوخها وأفاد منهم، إلا أن تراجم شيوخه تتضمن مصريين ومغاربة ويمنيين وبصريين وكوفيين وحجازيين ومن سائر الأقطار، ويرجع ذلك إلى ملازمته لكل قادم إلى مصر من أهل العلم والحرص على الإفادة منهم، وقد جمع بعض العلماء شيوخ الطحاوي فبلغ بهم (٢٧٢شيخًا)(١)، وإنما أشير هنا إلى أبرزهم، وهم:

١- خاله الإمام إسماعيل بن يحيى المزني.

٢- أبو جعفر أحمد بن أبي عمران موسى بن عيسى شيخ الحنفية(٢).

٣- أبو خازم عبد الحميد بن عبد العزيز السكوني(٣).

٤- أبو بكرة بكار بن قتيبة البصري(٤).

٥- أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي(٥).

---

(١) انظر: مقدمة أماني الأحبار في شرح معاني الآثار، للكاندهلوي، ص٣٣-٤٢.

(٢) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٣/ ٣٣٤.

(٣) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، ١٣/ ٥٣٩.

(٤) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، ١٢/ ٥٩٩.

(٥) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، ٤/ ١٢٥.

٦- الربيع بن سليمان المرادي[١].

٧- أبو زرعة عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي[٢].

خامسًا: تلامذته:

أخذ العلم عن الطحاوي خلق كثير ومن أبرزهم:

١- أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني[٣].

٢- أبو أحمد عبد الله بن عدي القطان[٤].

٣- أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصدفي[٥].

٤- أبو سليمان محمد بن القاضي عبد الله بن أحمد الربعي[٦].

٥- أبو بكر محمد بن إبراهيم الأصبهاني[٧].

سادسًا: مكانته عند العلماء:

لقد تبوأ الطحاوي مكانة رفيعة عند العلماء، وأجمعوا على فقهه وإمامته في العلم، ولواسترسلنا في ذكر ثناء العلماء عليه -رَحِمَهُ اللَّهُ- لطال بنا المقام، ولكن يُكتفى بالإشارة السريعة، ومن ذلك:

- قول ابن عبد البر[٨]: (كان من أعلم الناس بسير القوم وأخبارهم؛

---

(١) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، ١٢/ ٥٨٧.

(٢) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، ١٣/ ٣١١.

(٣) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، ١٦/ ١١٩.

(٤) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، ١٦/ ١٥٤.

(٥) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، ١٥/ ٥٧٨.

(٦) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، ١٦/ ٤٤٠.

(٧) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، ١٦/ ٣٩٨.

(٨) هو: أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، من كبار حفاظ =

لأنه كان كوفي المذهب؛ وكان عالمًا بجميع مذاهب الفقهاء)[١].

- قول السمعاني[٢]: (كان إمامًا ثقة ثبتًا فقيهًا عالمًا)[٣].

- قول الذهبي[٤]: (من نظر إلى تواليف هذا الإمام علم محله من العلم وسعة المعرفة)[٥].

- قول ابن كثير[٦]: (الفقيه الحنفي، صاحب المصنفات المفيدة والفوائد الغزيرة، وهو أحد الثقات الأثبات والحفاظ الجهابذة)[٧].

سابعًا: آثاره العلمية:

الطحاوي -رَحِمَهُ اللَّهُ- من المكثرين في التأليف، وسأشير إلى أبرز مؤلفاته المطبوعة:

= الحديث، ومن أبرز أئمة المالكية، من مؤلفاته: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وجامع بيان العلم وفضله، توفي سنة ٤٦٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٨/ ١٥٣، والأعلام، للزركلي، ٨/ ٢٤٠.

(١) جامع بيان العلم وفضله، ٢/ ٧٨.

(٢) هو: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد السمعاني التميمي، الحنفي ثم الشافعي، إمام حافظ، مفسر، من العلماء بالحديث، من مؤلفاته: البرهان والقواطع في أصول الفقه، والانتصار في الحديث، توفي سنة٤٨٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٩/ ٣٧١، والأعلام، للزركلي، ٧/ ٣٠٣.

(٣) الأنساب، ٨/ ٢١٨.

(٤) هو: أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، إمام في الجرح والتعديل، ومن حفاظ الحديث، من مؤلفاته: سير أعلام النبلاء، والعلو للعلي الغفار، توفي سنة ٧٤٨هـ. انظر: الوافي بالوفيات، للصفدي، ٢/ ١٦٣، وشذرات الذهب، لابن العماد٦/ ١٥٣.

(٥) سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٥/ ٣٠.

(٦) هو: أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، ثم الدمشقي، الشافعي، من تلاميذ الإمام ابن تيمية، إمام حافظ، مؤرخ، مفسر، من مؤلفاته: تفسير القرآن العظيم، والبداية والنهاية، توفي سنة ٧٧٤هـ. انظر: إنباء الغمر بأبناء العمر، لابن حجر، ١/ ٣٩، والأعلام للزركلي، ١/ ٣٢٠.

(٧) البداية والنهاية، ١٥/ ٧٢.

١- المختصر في الفقه.

٢- شرح معاني الآثار.

٣- شرح مشكل الآثار.

٤- أحكام القرآن، وقد طُبع ما يقارب نصف الكتاب.

٥- العقيدة الطحاوية، وسيأتي التعريف بها.

٦- السنن المأثورة «مسند الشافعي».

٧- الشروط الصغير.

٨- التسوية بين حدثنا وأخبرنا.

هذا ما يوجد من كتب الإمام الطحاوي، أما كتبه المفقودة فكثيرة منها:

١- التاريخ الكبير.

٢- اختلاف العلماء.

٣- أخبار أبي حنيفة وأصحابه.

٤- الحكايات والنوادر.

٥- كتاب الأشربة.

٦- شرح الجامع الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني[1].

٧- كتاب المحاضر والسجلات.

٨- حكم أرض مكة.

(١) هو: أبو عبد الله محمد بن الحسن بن واقد الشيباني، صاحب الإمام أبي حنيفة وأخذ عنه الفقه، من مؤلفاته: المبسوط، والجامع الكبير، توفي سنة١٨٩ه. انظر: الفوائد البهية، للكنوي، ص١٦٣، والأعلام، للزركلي، ٦/ ٨٠.

ثامنًا: وفاته:

توفي الإمام الطحاوي في مصر سنة إحدى وعشرين وثلاث مئة من الهجرة، ليلة الخميس في مستهل ذي القعدة من تلك السنة، ودفن بالقرافة الصغرى في تربة بني الأشعث.

* * *

ثالثًا: التعريف بالعقيدة الطحاوية

أولًا: تحقيق اسم الكتاب:

عُرفت العقيدة الطحاوية واشتهرت بين العلماء بأكثر من اسم، على النحو التالي:

- «عقائد الطحاوي»(١).
- «عقيدة الطحاوي»(٢).
- «الاعتقاد»(٣).
- «العقيدة» أو «العقيدة المشهورة»(٤).
- «العقائد»(٥).
- «بيان السنة والجماعة»(٦).

---

(١) انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، ٢ / ١١٤٣، وكذلك في بعض نسخ المتن.

(٢) انظر: طبقات الشافعية، لتاج الدين السبكي، ٣/ ٣٧٧، وكذلك في بعض نسخ المتن، كما أن بعض من شرحها يسمي شرحه "شرح عقيدة الطحاوي" كما سيأتي.

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٢/ ٥٠٧.

(٤) انظر: الفهرست، لابن النديم، ص٢٦٠، وطبقات المفسرين، للداودي، ١/ ٧٥، وبيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، ١/ ١٩٨، واجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم، ص٣٧٧، والعلو، للذهبي، ص٢١٥، والعرش، له، ٢/ ٢٨٥، وديوان الإسلام، لابن الغزي، ٣/ ٢٣٨، ومفتاح السعادة، لطاش كبرى زاده، ٢/ ٢٥٠.

(٥) انظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، ١/ ٥٥١.

(٦) انظر: شرح نجم الدين منكوبرس الناصري على الطحاوية المسمى "النور اللامع والبرهان الساطع" ل٢-٥، وهدية العارفين، للبغدادي، ١/ ٥٨، والأعلام، للزركلي، ١/ ٢٠٦، كما ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون أن الطحاوي سماها بهذا الاسم، ٢/ ١١٤٣.

- «العقيدة الطحاوية»[(١)].

ويتضح التقارب الكبير في الأسماء السابقة، ما عدا اسم «بيان السنة والجماعة» والذي يظهر أن من سماها بهذا الاسم بنى ذلك على قول الطحاوي في أولها (هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة على مذهب فقهاء الملة)[(٢)]، والذي يظهر أن الطحاوي لم يضع عنوانًا لعقيدته، وإنما كتبها من غير عنوان ثم انتشرت بعد ذلك ونُسبت إليه بالأسماء السابقة.

ثانيًا: تحقيق نسبة الكتاب إلى الطحاوي:

نسبة العقيدة الطحاوية إلى الإمام أبي جعفر الطحاوي من الأمور المستفيضة الشهرة بين العلماء قديمًا وحديثًا، ولم أقف -بعد طول بحث- على أحد شكك في نسبتها إليه[(٣)].

ومن الأمور التي تؤكد نسبة العقيدة الطحاوية إلى مؤلفها ما يلي:

١- نسبها إلى الطحاوي كثيرٌ ممن ترجم له، كابن النديم[(٤)] في الفهرست[(٥)]، وتبعه على ذلك من جاء بعده[(٦)].

---

(١) كما في بعض نسخ المتن، وبهذا الاسم اشتهرت عند المتأخرين من علماء أهل السنة وكذا عند غيرهم من الماتريدية والأشاعرة.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٥.

(٣) إلا ما كان من حسن السقاف حيث شكك في نسبتها إلى الطحاوي ولم يأت بأدلة تثبت دعواه، مع أنه يرويها بالسند المتصل! انظر: شرحه على الطحاوية، ص١٧.

(٤) هو: محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق، أبو الفرج بن أبي يعقوب النديم، صاحب كتاب الفهرست، من علماء المعتزلة، توفي سنة ٤٣٨ه. انظر: الأعلام، للزركلي٦/ ٢٩.

(٥) انظر:الفهرست، ص ٢٦٠.

(٦) انظر: طبقات المفسرين، للداودي، ١/ ٧٥، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٤/ ١٠٥، وكشف الظنون، لحاجي خليفة، ٢/ ١١٤٣، وديوان الإسلام، لابن الغزي، ٣/ ٢٣٨، وهدية العارفين، =

٢- نقلُ بعض العلماء مواضع منها، منهم أبو المعين النسفي[١][٢]، وشيخ الإسلام ابن تيمية[٣]، وتلميذه ابن القيم[٤][٥]، والحافظ الذهبي[٦]، وهذه المواضع توجد بنصها في العقيدة الطحاوية.

٣- ما أُلِّفَ في شرح المتن يعد إثباتًا لنسبته إلى مؤلفه[٧].

ثالثًا: منهج الطحاوي في عرض عقيدته:

لقد سلك الطحاوي في عرضه لعقيدته منهج التقرير والعرض، وكان ذلك بأوجز عبارة دون خوض في التفاصيل والأدلة، وتعتبر عقيدته من المؤلفات الشاملة لأغلب مسائل الاعتقاد حيث ذكر فيها ما يتعلق بالتوحيد، والصفات، والقدر، ومسائل الأسماء والأحكام، والنبوات، ومسائل اليوم الآخر، والصحابة والإمامة.

= للبغدادي، ١/ ٥٨، والأعلام، للزركلي، ١/ ٢٠٦.

(١) هو: أبو المعين، ميمون بن محمد المكحولي النسفي، من أعيان علماء الماتريدية، هو: في الماتريدية كالباقلاني في الأشاعرة، من مؤلفاته: تبصرة الأدلة، وبحر الكلام، توفي سنة ٥٠٨هـ. انظر: الجواهر المضية، للقرشي، ٣/ ٥٢٧، وتاج التراجم، لابن قطلوبغا، ص٧٨.

(٢) انظر: تبصرة الأدلة، ١/ ٥٥١-٥٥٢

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ١٢/ ٥٠٧، وبيان تلبيس الجهمية، ١/ ١٩٨.

(٤) هو: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، المشهور بابن قيم الجوزية، إمام في الفقه وأصوله، وإمام في التفسير والحديث، صنف تصانيف كثيرة في أنواع العلم، من مؤلفاته: الصواعق المرسلة على الجهمية المعطلة، وزاد المعاد في هدي خير العباد، وكتاب الصلاة، توفي سنة ٧٥١هـ. انظر: الوافي بالوفيات، للصفدي، ٢/ ١٩٥، والذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب، ٥/ ١٧٠.

(٥) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص٣٧٧.

(٦) انظر: العرش، ص٢٨٥-٢٨٧.

(٧) سيأتي التعريف بالشروح.

ولم يعرض الطحاوي لأقوال المخالفين وأدلتهم، وإنما اكتفى بعرض عقيدته باختصار، كما أنه لم يقسم الكتاب إلى أبواب وفصول وإنما عرض عقيدته بدون تقسيم.

رابعًا: أبرز الملاحظات الفنية على العقيدة الطحاوية[١]:

١- عدم الترتيب:

من أبرز الملاحظات على العقيدة الطحاوية عدم ترتيبها على مسائل الاعتقاد، فالطحاوي-على سبيل المثال-(لم يجمع الكلام في الصفات في المختصر في مكان واحد، وكذلك الكلام في القدر ونحو ذلك، ولم يعتن فيه بترتيب؛ وأحسن ما يرتب عليه كتاب أصول الدين ترتيب جواب النبي ﷺ لجبريل-عليه السلام-، حين سأله عن الإيمان، فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر»[٢]، الحديث، فيبدأ بالكلام على التوحيد والصفات وما يتعلق بذلك، ثم بالكلام على الملائكة،... إلى آخره)[٣][٤].

---

(١) المقصود الملاحظات التي تتعلق بالشكل وطريقة التأليف دون الملاحظات العلمية والتي سأعرض لها-إن وجدت-من خلال أبواب الرسالة القادمة.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة وبيان النبي- ﷺ-له، رقم (٥٠).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، ٢/ ٣٠٩، وانظر: شرح الطحاوية، للشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ١١٧.

(٤) توجد بعض المؤلفات التي حاولت ترتيب العقيدة الطحاوية، مثل:

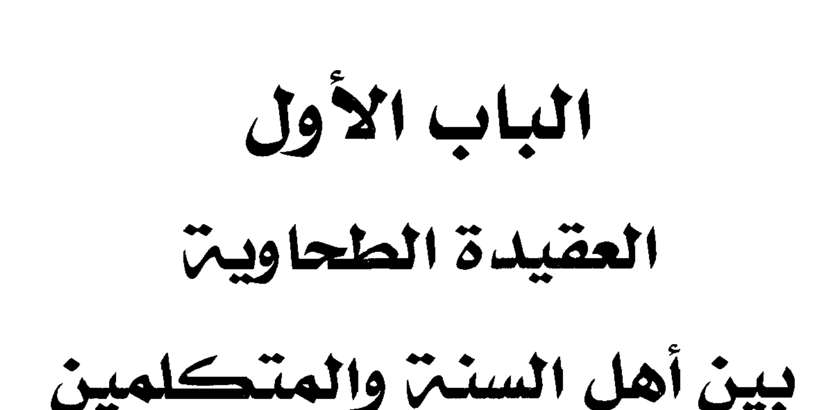
- تسهيل الانتفاع بمتن العقيدة الطحاوية بترتيبه على أركان الإيمان والأصول السلفية، لخالد محمد عثمان.
- العقيدة الطحاوية بترتيبها الجديد، لمجدي أبو عريش.
- وكذلك ما قام به محققا شرح عمر الغزنوي على الطحاوية حيث قاما بترتيب المتن على =

٢- التكرار:

مما يلاحظ على الطحاوية تكرار الكلام على بعض المسائل في أكثر من موضع، وعدم جمع الكلام في موضع واحد، كما فعل ذلك في تقرير عقيدته في كلام الله ومراتب الإيمان بالقدر.

* * *

= طريقة المتكلمين«إلهيات-نبوات-سمعيات-...»، انظر: شرح عقيدة الطحاوي، لعمر بن إسحاق الغزنوي، ص١٩١.



الباب الأول

العقيدة الطحاوية بين أهل السنة والمتكلمين

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الخلاف في العقيدة الطحاوية

الفصل الثاني: أسباب الخلاف في العقيدة الطحاوية

الفصل الثالث: التعريف بأبرز شروح العقيدة الطحاوية عند أهل السنة والمتكلمين

الفصل الأول

الخلاف في العقيدة الطحاوية

من الأمور المسلمة لدى الباحثين ثبوت الاختلاف في المنهج العقدي بين أهل السنة وغيرهم من الفرق الكلامية، لا سيما الأشاعرة والماتريدية على وجه التحديد، ومظاهر هذا الاختلاف تبدو في مصادر التلقي ومنهج الاستدلال ابتداءً، ومن ثمَّ ما يترتب عليه من أقوال في مسائل الاعتقاد، كالقول في التوحيد والصفات، والقدر، والنبوات، ومسائل الأسماء والأحكام، وغيرها من مسائل الاعتقاد.

والناظر في عقائدالأشاعرة والماتريدية يجد أن بينهما تقاربًا في المنهج العقدي إلى حد كبير، مما أدى إلى إفراد المسائل المختلف فيها بين الفرقتين في مؤلفات مستقلة(١)، والتي انقسمت فيما بعد إلى خلافات لفظية ومعنوية، حتى آل الأمر إلى وجود التمازج بين الفرقتين وادعاء كل منهما أنهما يمثلان عقيدة أهل السنة والجماعة(٢).

ومع وضوح الأمر في تحديد المصنفات العقدية التي يعتمدها أهل السنة من جهة، والأشاعرة والماتريدية من جهة أخرى، إلا أن الأمر في العقيدة الطحاوية مختلفٌ تمامًا، حيث يدعي كل من الطرفين أن الطحاوية تُعتبر من عقائده، وأن الطرف الآخر جانبَ الصواب في نسبتها إليه.

وأما مظاهر الخلاف في العقيدة الطحاوية فتتضح فيما يلي:

---

(١) ككتاب الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، لأبي عذبة، وكتاب نظم الفرائد وجمع الفوائد لعبد الرحيم علي الشهير بشيخ زاده.

(٢) لذلك سيكون منهجي في البحث أن أعتبرهما فرقة واحدة في مقابل أهل السنة، إلا إذا تطلب الأمر تبيين الخلاف بين الفرقتين.

١- الشروح التي كتبت من كلا الطرفين عليها، وهذا يدل-في الجملة- على الخلاف الحاصل حولها.

٢- ما قرره الشراح على اختلاف عقائدهم أن الطحاوية تعبر عن معتقداتهم، فنجد أن الشراح من أهل السنة يرون أن الطحاوية تمثل عقيدة أهل السنة من حيث الجملة سوى ملاحظات قليلة اختلفت آراؤهم في تحديدها وتفسيرها، ولكن هذه الملاحظات لا تصل في نظرهم إلى نقض ما اتفقوا عليه من أنها تمثل عقيدة أهل السنة، ولم يقتصر الأمر على الشراح، بل قد قرر هذا الأمر عدد من الباحثين[١].

وأما الشراح من المتكلمين فنجد أنهم يقطعون بأن الطحاوية تمثل معتقدهم ولا يستثنون في ذلك غالبًا، ولم يقتصر الأمر كذلك على شراحهم، بل نجد من علمائهم من يصرح بأن الطحاوية تعبر عما يعتقدون، كما فعل ذلك تاج الدين السبكي[٢] صاحب الطبقات حيث نقل عن والده[٣] أنه قال:(ما تضمنته عقيدة الطحاوي هو ما يعتقده الأشعري لا يخالفه إلا في ثلاث مسائل)، ثم علق عليه بقوله: (وقد تأملت عقيدة أبي جعفر الطحاوي

(١) انظر: تدوين علم العقيدة عند أهل السنة، للدكتور يوسف الطريف، ص٩٣، والماتريدية، للشمس الأفغاني، ١/ ٣٠٨، وتاريخ العقيدة الإسلامية، للغزاوي، ص٢١٠، ودليل المكتبة العقدية، لمحمد الشايع، ص٤٢.

(٢) هو: تاج الدين، عبد الوهاب بن علي السبكي، سمع من والده ومن الذهبي، ولي قضاء مصر، من علماء الأشاعرة، من مؤلفاته: جمع الجوامع، وطبقات الشافعية الكبرى، توفي سنة ٧٧١هـ. انظر: الوافي بالوفيات، للصفدي، ١٩/ ٢١٠، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٦/ ٢٢١.

(٣) هو: تقي الدين، علي بن عبد الكافي بن علي السبكي، والد تاج الدين السبكي صاحب الطبقات، برع في الفقه وأصوله، ولي قضاء الشام، من مؤلفاته: الابتهاج في شرح المنهاج، والسيف الصقيل، توفي سنة ٧٥٦هـ. انظر: الوافي بالوفيات، للصفدي، ٢١/ ١٦٦، والأعلام، للزركلي ٤/ ٣٠٢.

فوجدت الأمر على ما قال الشيخ الإمام)[١].

٣- نقلُ بعض العلماء من الطرفين عباراتٍ من الطحاوية في موطن الاستشهاد على الاعتقاد، ومن ذلك عند أهل السنة ما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية في إثبات صفتي العلو والكلام لله -عز وجل-[٢]، وتبعه على ذلك ابن القيم والذهبي في إثبات العلو[٣]، ومسألتا العلو والكلام من أبرز المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الطرفين.

ومن نماذج ذلك عند المتكلمين استشهاد أبي المعين النسفي لقول الماتريدية في مسألة صفات الفعل، والتي تسمى عندهم بـ «التكوين»، حيث نقل كلام الطحاوي في موطن الرد على من زعم أن قول الماتريدية (لا أصل له في السلف، ولا قائل به من الأئمة)[٤].

وساق ابن الهمام[٥] نفس العبارة التي نقلها النسفي عند حديثه عن «صفات الفعل» أو «التكوين»، لكن اللافت أنه حملها على معتقد الأشعري لا الماتريدي[٦]، والمقصود أنهم حملوا عبارة الطحاوي على معتقد الماتريدي أو على معتقد الأشعري، وكما استشهد بعض أهل السنة بكلام

(١) طبقات الشافعية، للسبكي، ٣/ ٣٧٧-٣٧٨، وانظر: مقالات الكوثري، ص ٢٧٠.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ١٢/ ٥٠٧، وبيان تلبيس الجهمية، ١/ ١٩٨.

(٣) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم، ص٣٧٧، والعلو، للذهبي، ص٢١٥، والعرش، له، ٢/ ٢٨٥.

(٤) تبصرة الأدلة، ١/ ٥٥١-٥٥٢، وفيه نقل كلام الطحاوي.

(٥) هو: كمال الدين، محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، من أبرز أئمة الماتريدية، برع في الأصول وعلم الكلام، من مؤلفاته: المسايرة، والتحرير في أصول الفقه، توفي سنة ٨٦١هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد، ٧/ ٢٩٨، والفوائد البهية، للكنوي، ص١٨٠.

(٦) انظر: المسامرة في شرح المسايرة، لابن الهمام، ص٩٢.

الطحاوي لإثبات علو الله بذاته، نجد أن الكوثري[(١)] ينقل عبارة أخرى للطحاوي مستشهدًا بها على معتقد الماتريدية في نفي العلو الذي يعبرون عنه بنفي الجهة والمكان[(٢)].

٤- ما يدعيه كلٌّ واحد من الطرفين من أن الطرف الآخر قد تجنى وأخطأ في نسبة الطحاوية إلى معتقده، ويعبر هذا المظهر عن الخلاف في أقصى درجاته، وهو نتيجة حتمية لما سبق بيانه من ثبوت الخلاف في المنهج العقدي بين الطرفين.

فعند أهل السنة نجد أن بعض الباحثين يقرر أن (الطحاوي ليس على طريقة الماتريدي، بل هو على طريقة أهل الحديث في الجملة)[(٣)]، ويقطع آخر بأن الطحاوية (لا صلة لها بالعقيدة الماتريدية، فهي حجة عليهم)[(٤)]، ويصف باحث ثالث شراح المتكلمين بأنهم بنسبتهم الطحاوية إلى معتقدهم (قد افتروا في ذلك)[(٥)].

وفي المقابل نجد المتكلمين يدعون الدعوى ذاتها، يقول أحدهم عن شروح أهل السنة للطحاوية: (وقد خالفها هؤلاء، وردوا عليها من حيث

---

(١) هو: محمد بن زاهد الكوثري الجركسي الحنفي، له اشتغال بالأدب والسير، واشتهر بالعداء الشديد لأهل السنة، من مؤلفاته: تأنيب الخطيب، والاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار، توفي سنة ١٣٧١هـ. انظر: الأعلام، للزركلي، ٦/ ١٢٩.

(٢) انظر: مقالات الكوثري، لمحمد زاهد الكوثري، ص٢٦٩-٢٧٠.

(٣) التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين، للدكتور يوسف الغفيص، ص٢٥٠.

(٤) الماتريدية، للشمس الأفغاني، ١/ ٣٠٨.

(٥) تدوين علم العقيدة، للدكتور يوسف الطريف، ص٩٣. وانظر: تاريخ العقيدة الإسلامية، للغزاوي، ص٢١٠ وص٢١٢ وص٢١٥، وفرقة الأحباش، للدكتور سعد الشهراني، ١/ ٦٥.

يزعمون شرحها، والحق على خلاف قولهم، فعقيدة الإمام الطحاوي التي ينقلها عن السلف، فيها البرهان الساطع على بطلان مذهبهم، وفضح نحلتهم...، يشوهونها بدعوى شرحها والتعليق عليها..)[١].

ونجد بعض شارحي الطحاوية من المتأخرين ينتقد شراح أهل السنة وأنهم لم يفهموا عبارة الطحاوي،وأنهم حرفوها لتوافق عقيدتهم[٢].

وبعد هذا العرض للخلاف في العقيدة الطحاوية ومظاهره، يحسن الكشف عن دوافع هذا الخلاف وأسبابه، وهو ما سيناقشه الفصل التالي.

* * *

(١) تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود، لعبد العزيز الحاضري، ص٣٦، وقد أكثر مؤلفه من القول بأن أهل السنة تجنوا على الطحاوية، انظر: ص٥٢ وص١١٥ وص١١٦، وهذا الكتاب بناه مؤلفه على قول الطحاوي: "تعالى عن الحدود والغايات".

(٢) انظر: إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، لعبد الله الحبشي، ص٩٥، وتهافت التيمية مع الشمس الأفغاني في كتابه الماتريدية، للدكتور سعيد فودة، ص٨، وانظر ما كتبه محققا شرح الغزنوي على الطحاوية في مقدمة التحقيق، ص٨، والفرق العظيم بين التنزيه والتجسيم، للدكتور سعيد فودة، ص١٥.

الفصل الثاني

أسباب الخلاف في العقيدة الطحاوية

أولًا: مكانة الإمام الطحاوي:

سبقت الإشارة إلى ما بلغه الإمام الطحاوي من منزلة عظيمة بين علماء الإسلام، حيث يعتبر إمامًا مقدمًا في كثير من العلوم لا سيما الشرعية منها، وما ذُكر في ترجمته من العلماء الذين أَخذ عنهم، وتلامذته الذين برز منهم الكثير.

ومن كانت هذه حاله فلا شك أن انتماءه ومذهبه سيكون محل تجاذب وادعاء، وأن ما يصنفه سيكتب له القبول والمتابعة.

ثانيًا: أهمية العقيدة الطحاوية وشهرتها:

لا شك أن أهمية العقيدة الطحاوية تبعٌ لأهمية مصنفها، ومما زاد من أهمية عقيدة الطحاوي وشهرتها كونه لم يكتف بعرضها على أنها عقيدته فحسب، وإنما تجاوز ذلك إلى حكايته أنها عقيدة ثلاثة أئمة من كبار أئمة السلف المتقدمين، وهم الأئمة أبو حنيفة النعمان وصاحباه محمد بن الحسن وأبو يوسف[1]، ولا تخفى مكانة هؤلاء الأئمة خاصة مكانة الإمام أبي حنيفة لكونه أحد الأئمة الأربعة، الذين تميزوا بين سائر العلماء بأن صارت لهم مذاهب فقهية متبوعة.

وتعتبر الطحاوية مصدرًا مهمًّا في معرفة معتقد أبي حنيفة، لا سيما مع

---

(١) هو: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي، أبو يوسف، صاحب الإمام أبي حنيفة، ولي القضاء ببغداد، من مؤلفاته: الخراج، وأدب القاضي، توفي سنة١٨٢هـ. انظر: تاج التراجم، لابن قطلوبغا، ٢/ ١٢٣، والأعلام، للزركلي، ٨/ ١٩٣.

وجود اللبس في المؤلفات العقدية المنسوبة له[١]، مما جعل بعض الباحثين يعتمد على العقيدة الطحاوية في معرفة عقيدة هذا الإمام [٢].

ثالثًا: الاشتباه اللفظي :

عرضتُ سابقًا إلى الاختلاف في المنهج العقدي بين أهل السنة والمتكلمين، ولكن هذا الاختلاف ليس في كل مسألة، بحيث يُحكم بأنَّ كل قولٍ لأهل السنة في مسألةٍ ما مناقضٌ لما يعتقده المتكلمون فيها، بل إن المتكلمين وافقوا أهل السنة في بعض مسائل العقيدة[٣]، والمقصود الإشارة إلى أن هناك نوع توافق بين الطرفين، وتنقسم موافقات المتكلمين لأهل السنة إلى قسمين:

١- موافقات كلية:

وذلك بأن يكون القول في المسألة العقدية موافقًا لقول أهل السنة موافقةً كلية، ومن ذلك:

١- موافقة بعض متقدمي الأشاعرة في إثبات بعض الصفات الخبرية.

٢- موافقة الأشاعرة والماتريدية في إثبات مرتبة الكتابة في باب القدر.

٣- موافقة الأشاعرة والماتريدية في كثير من مسائل اليوم الآخر، والصحابة، والإمامة[٤].

---

(١) انظر: براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة، للدكتور عبد العزيز الحميدي، ص٤٦-٨٠.

(٢) انظر: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، للدكتور محمد الخميس، ص١٤.

(٣) انظر: موافقات الفرق الكلامية لأهل السنة:التوحيد والقدر أنموذجًا، للدكتور سليمان الربعي.

(٤) على تحفظ يأتي بيانه إن شاء الله.

٢- موافقات جزئية:

بمعنى أن يكون القول في المسألة العقدية موافقًا لقول أهل السنة من وجه ومخالفًا له من وجه، وذلك كموافقة الأشاعرة والماتريدية لأهل السنة في إثبات صفة الكلام لله-تعالى-وأنه غير مخلوق، ولكنهم يخالفون أهل السنة في معنى الكلام من جهة، كما يخالفون في كونه متعلقًا بمشيئة الله واختياره من جهة أخرى.

ومما يلحق بالموافقات الجزئية الموافقات الشكلية، بمعنى أن ظاهر اللفظ المعبَّر به عن مسألةٍ ما يكون متفقًا على إطلاقه عند الطرفين، وعند إيضاح كل طرف للمقصود الدقيق منه يتبين الخلاف، ومن ذلك:

١- موافقة الأشاعرة والماتريدية في نفي التمثيل عن الله-تعالى-وأنه «ليس كمثله شيء» ولكن عند التفصيل نجد أن مفهوم نفي التمثيل عندهم يوقعهم في مظاهر من التعطيل، مع أن الجميع متفقون على الإطلاق العام بنفي أن يكون لله مثل.

٢- موافقة الأشاعرة والماتريدية في خلق الله لأفعال العباد، ولكن اختلفوا في مسألة تعلق أفعال العباد بهم ومدى قدرة العبد وأثرها في فعله إلى حد التضاد.

٣- موافقة الأشاعرة والماتريدية في إطلاق نفي الظلم عن الله-تعالى- ولكن اختلفوا في تفسير الظلم الذي ينزه الله عنه، ومثله موافقة الأشاعرة في إطلاق نفي «الحاجة» عن الله-تعالى-، ولكن عند الاستفصال يتضح أن نفي الحكمة داخلٌ عندهم في مسمى الحاجة، الأمر الذي يرده أهل السنة ويعتبرون نفيه يضاد الكمال الإلهي.

وعند النظر في عقيدة الطحاوي يتضح أن من أكبر الأسباب التي أدت إلى الخلاف حول عقيدته هو ورود كثير من العبارات المتفق عليها بين الفريقين إما اتفاقًا كليًّا أو جزئيًّا، ويتضح ذلك بذكر أمثلة لهذه العبارات؛ وذلك على النحو التالي:

١- العبارات المتفق عليها اتفاقًا كليًّا:

وهي العبارات التي وردت في العقيدة الطحاوية معبرة عن معتقد الطرفين، ولا خلاف في لفظها ومعناها، ومن ذلك:

«لا يفنى ولا يبيد»(١)، «مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة»(٢)، «لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه»(٣)،«وإن محمدًا عبده المصطفى ونبيه المجتبى ورسوله المرتضى، وإنه خاتم الأنبياء وإمام الأتقياء وسيد المرسلين وحبيب رب العالمين، وكل دعوى النبوة بعده فغي وهوى وهو المبعوث إلى عامة الجن وكافة الورى»(٤)، «ونؤمن باللوح والقلم وبجميع ما فيه قد رُقِم، فلو اجتمع الخلق كلهم على شيء كتبه الله-تعالى-فيه أنه كائن ليجعلوه غير كائن لم يقدروا عليه، ولو اجتمعوا كلهم على شيء كتبه الله تعالى فيه أنه غير كائن ليجعلوه كائنًا لم يقدروا عليه، جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة وما أخطأ العبد لم يكن ليصيبه وما أصابه لم يكن ليخطئه»(٥).

إضافة إلى عبارات الطحاوي في مسائل الصحابة والإمامة ومسائل

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٨.

(٢) المصدر السابق، ص٩.

(٣) المصدر السابق، ص١١.

(٤) المصدر السابق، ص١٢.

(٥) المصدر السابق، ص١٨.

اليوم الآخر، حيث يتفق الجميع على إطلاقها لفظًا ومعنى وهي تمثل- تقريبًا-ما يقارب الربع من حجم المتن.

٢- العبارات المتفق عليها اتفاقًا شكليًّا:

وهي العبارات التي وردت في العقيدة الطحاوية واتفق الطرفان على إطلاقها إطلاقًا عامًّا، واختلفوا في المعنى المقصود بها عند الشرح والتبيين ومن ذلك:

«إن الله واحد لا شريك له»(١)، «ولا شيء مثله»(٢)، «ولا شيء يعجزه»(٣)، «ولا إله غيره»(٤)، «مازال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته»(٥)، «وكل شيء يجري بتقديره ومشيئته، ومشيئته تنفذ لا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»(٦)، «وإن القرآن كلام الله»(٧)،«ولا نقول بخلقه»(٨)،«من وصف الله بمعنى من معاني البشر فقد كفر»(٩)،«أنه بصفاته ليس كالبشر»(١٠)، «والرؤية حق لأهل الجنة»(١١)، «ولا نجادل في القرآن ونشهد

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٨.
(٢) المصدر السابق، ص٨.
(٣) المصدر السابق، ص٨.
(٤) المصدر السابق، ص٨.
(٥) المصدر السابق، ص٩.
(٦) المصدر السابق، ص١١.
(٧) المصدر السابق، ص١٢.
(٨) المصدر السابق، ص٢٠.
(٩) المصدر السابق، ص١٣.
(١٠) المصدر السابق، ص١٣.
(١١) المصدر السابق، ص١٣.

أنه كلام رب العالمين، نزل به الروح الأمين فعلمه سيد المرسلين، وهو كلام الله تعالى لا يساويه شيء من كلام المخلوقين، ولا نقول بخلقه ولا نخالف جماعة المسلمين»(١)، «والعرش والكرسي حق»(٢)، «إن الله اتخذ إبراهيم خليلًا، وكلم الله موسى تكليمًا، إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا»(٣)، «وأفعال العباد خلق الله وكسب للعباد»(٤)، «يفعل ما يشاء وهو غير ظالم أبدًا»(٥).

والمقصود أن هذه العبارات وأمثالها مما يتفق أهل السنة والأشاعرة والماتريدية على إطلاقها إطلاقًا عامًّا، ولا يعترض على شيء منها أحد، ولا يظهر الخلاف إلا بعد الشرح وتبيين المعنى المراد منها، وقد ساعدت هذه العبارات في زيادة دوافع الخلاف في العقيدة الطحاوية؛ لأنها عامةٌ مجملةٌ قد تحتمل أكثر من معنى، ويطلقها كلا الطرفين في مصنفاتهم العقدية، ولكل طرف منهم مراد دقيق يخالف مراد الطرف الآخر.

على أنه ليس المقصود أن جميع عبارات الطحاوي محصورة في هذين النوعين، ولكن كثرة هذه العبارات-مقارنة بحجم المتن-إضافة إلى بقية الأسباب زادت في الإشكال.

رابعًا: عدم ذكر الطحاوي بعض المسائل التي يختص بها أحد الطرفين دون الآخر:

والمقصود أن الطحاوي لم يذكر في عقيدته بعض المسائل التي انفرد بها

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص١٩.

(٣) المصدر السابق، ص٢٠.

(٤) المصدر السابق، ص٢٧.

(٥) العقيدة الطحاوية، ص٢٧.

أهل السنة أو المتكلمون في المواضع التي تذكر فيها عادة في كتب الاعتقاد عند الطرفين.

ومن أبرز المسائل التي يختص بها أهل السنة، بحيث لا يكاد يخلو مصنف من مصنفاتهم العقدية من ذكرها، ولم يشر إليها الطحاوي ما يلي:

١- إثبات بعض الصفات الخبرية لله -ﷻ- مثل الوجه واليدين، وهذا الإثبات مما تميز به أهل السنة عن الماتريدية ومتأخري الأشاعرة.

٢- إثبات بعض الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة مثل الاستواء والنزول.

٣- إثبات أن كلام الله -تعالى- بحرف وصوت وأنه متعلق بمشيئته.

٤- إثبات رؤية المؤمنين لربهم عيانًا بأبصارهم في جهة العلو.

وأما المسائل التي يختص بها الأشاعرة والماتريدية عن أهل السنة، ولا يكاد يخلو مصنف من مصنفاتهم العقدية من ذكرها، ولم يشر إليها الطحاوي فمن أبرزها ما يلي:

١- معرفة وجود الله -ﷻ- والاستدلال بالأدلة العقلية.

٢- القول في الجواهر[١] والأعراض[٢].

٣- القول في صفة «التكوين» عند الماتريدية.

٤- القول بأزلية الكلام النفسي لله -ﷻ- وأنه لا يتعلق بمشيئته، ونفي

(١) الجوهر هو: القائم بنفسه الحامل للأعراض، وله عدة تعريفات فلسفية. انظر: التعريفات، للجرجاني، ص٨٣، والمعجم الفلسفي، للدكتور جميل صليبا، ص٤٢٤.

(٢) العرض هو: ما قام بغيره، وهو قسمان: قارّ وهو ما تجتمع أجزاؤه في ذات كالبياض والسواد، وغير قارّ وهو ما لا تجتمع أجزاؤه في ذات كالحركة والسكون. انظر: التعريفات، للجرجاني، ص١٥٢، والحدود، للفارابي، ص٩٥.

أن يكون بحرف وصوت.

فهذه المسائل لم ترد في العقيدة الطحاوية بنفي ولا إثبات، فيعمد الشراح إلى إدراجها تحت العبارات التي يرون أنها تناسب ذلك[١].

ومما يلاحظ على الطحاوي في عقيدته أنه يقصد في أكثر المواضع إلى تمييز مذهبه عن مذهب المعتزلة، ولا يقصد إلى تمييز معتقد أهل السنة عن معتقد الأشاعرة والماتريدية، بل يذكر الأمور المجملة التي يتفقون عليها في مقابل المعتزلة، ومن أبرز ما ورد من ذلك ما يلي:

١- عند ذكره لمسألة القرآن وأنه كلام الله وأنه غير مخلوق[٢]، وهذا القدر صريح في مخالفة مذهب المعتزلة القائلين بخلق القرآن، إلا أنه ليس صريحًا في تمييز الخلاف بين أهل السنة ومتكلمة الصفاتية، وكذلك صنع في ذكره لمسألة رؤية الله -تعالى- حيث نص على ثبوتها وهو القدر الذي يخالف مذهب المعتزلة مخالفة صريحة، إلا أنه لم ينص على بيان معنى الرؤية وهو الذي وقع فيه الخلاف بين أهل السنة والأشاعرة والماتريدية.

٢- ذكر مسألة اتصاف الله بالصفات منذ الأزل[٣]، وهذا صريح في مخالفة مذهب المعتزلة القائلين بأن قدم الصفات ممتنع في حق الخالق؛ لأنه يلزم منه القول بتعدد القدماء، ولكن ما ذكره الطحاوي ليس صريحًا في تمييز مذهب أهل السنة عن غيرهم من الأشاعرة والماتريدية إذ أن لكل طرف تفسيرًا للصفات يخالف تفسير الطرف الآخر، كما أن هناك خلافًا في القدر

---

(١) بل إن أحد الشراح من الماتريدية -وهو عمر بن إسحاق الهندي- أدخل القول بالتكوين في المتن، زاعمًا أنه من قول الطحاوي نفسه! وفي هذا تدليس بين، كما سيأتي بيانه.

(٢) انظر: العقيدة الطحاوية، ص١٢-١٣.

(٣) انظر: العقيدة الطحاوية، ص٩.

الذي يثبته كل طرف منها.

٣- ذكر الطحاوي مسألة القدر وصرح بمخالفة المعتزلة بإثباته خلق الله-تعالى-لأفعال العباد[1]، ولكنه لم يفصل في القدر الذي وقع فيه الخلاف وهو مدى علاقة العباد بأفعالهم وقدرتهم عليها، إنما عبر بلفظ يستعمله كل طرف بمرادٍ مختص، وهو لفظ «الكسب».

خامسًا: الاعتماد في الحكم على عقيدة الطحاوي على ما ورد في الطحاوية دون الرجوع إلى كتبه الأخرى:

معيار شراح الطحاوية في الحكم على عقيدة الطحاوي هو ما ورد في عقيدته دون الرجوع إلى كتبه الأخرى، وهذا-في نظري-معيار ناقص؛ لأن الإجمال سمة في هذه العقيدة كما سبق، وفي الرجوع إلى كتبه الأخرى فرصة لاستيضاح كثير من العبارات التي أُجملت في الطحاوية وبيان المراد الدقيق منها كما سيأتي بيانه بإذن الله.

وهذا الأمر-مع أهميته في الحكم على عقيدة الطحاوي-لم يشر إليه أي شارح من الشراح.

***

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٢٧.

الفصل الثالث

التعريف بأبرز شروح العقيدة الطحاوية عند أهل السنة والمتكلمين

حظيت العقيدة الطحاوية بالقبول، واهتم العلماء بها قديمًا وحديثًا حيث كثرت شروحها والتعليقات عليها من الطرفين، وفيما يلي عرض موجز لأبرز شروحها عند أهل السنة ثم عند المتكلمين:

أولًا: التعريف بأبرز شروح أهل السنة:

١- شرح ابن أبي العز الحنفي(١):

يعد شرح ابن أبي العز الحنفي عمدة شروح أهل السنة على الطحاوية، وذلك لمكانة مؤلفه وجودة شرحه،ولقد كتب الله لهذا الشرح القبول عند أهل السنة فطُبع أكثر من مرة، وعني أهل العلم بتعلمه وتعليمه، وقُرر في كثير من الكليات الشرعية، واهتم به العلماء والباحثون؛ فمنهم من هذبه، ومنهم من اختصره، ومنهم من شرحه وعلّق عليه(٢).

و لقد بين ابن أبي العز سبب شرحه للطحاوية بقوله:(رأيت بعض الشارحين قد أصغى إلى أهل الكلام المذموم، واستمد منهم، وتكلم بعباراتهم...، وقد أحببت أن أشرحها سالكًا طريق السلف)(٣)، ولا شك أن

---

(١) هو: علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي الدمشقي، من فقهاء الحنفية، ولد سنة٧٣١هـ، ولي القضاء بدمشق ثم بالديار المصرية، من مؤلفاته: شرح العقيدة الطحاوية، والاتباع، توفي سنة٧٩٢هـ. انظر: إنباء الغمر بأبناء العمر، لابن حجر، ٢/ ٩٥، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٦/ ٣٢٦، والأعلام، للزركلي، ٤/ ٣١٣.

(٢) انظر:دليل المكتبة العقدية، لمحمد الشايع، ص٤٢، والدليل إلى المتون العلمية، للشيخ عبد العزيز بن قاسم، ص٢٠٧، وخزانة الكتب، إعداد القسم العلمي بمؤسسة الدرر السنية، ص٤٦.

(٣) شرح ابن أبي العز، ١/ ١٣٦.

اطلاع ابن أبي العز على بعض شروح المتكلمين للطحاوية مما يزيد في أهميتها وفي تحديد حقيقتها.

وقد اعتمد ابن أبي العز في شرحه اعتمادًا كبيرًا على مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، حتى إن بعض الباحثين حاول حصر مواردهما في الشرح فبلغت ١٨٧ موضعًا[١].

ولكن يلاحظ أن الشارح يورد كلام الإمامين-بتمامه أو مختصرًا-دون عزوٍ أو إشارة إلا في موضعين صرح فيهما بالإحالةإلى ابن القيم[٢].

والذي يظهر أن الشارح عمد إلى ذلك ليكون كلامه أدعى للقبول، نظرًا لما لحق الإمام ابن تيمية وابن القيم في ذلك العصر من التضييق والأذى، فإن ابن تيمية (لما حُبِسَ تفرقت أتباعه، وتفرقت كتبه، وخوفوا أصحابه من أن يظهروا كتبه ذهب كل أحد بما عنده وأخفاه ولم يظهروا كتبه، فبقي هذا يهرب بما عنده، وهذا يبيعه أو يهبه، وهذا يخفيه ويودعه، حتى إن منهم من تُسرق كتبه أو تجحد، فلا يستطيع أن يطلبها ولا يقدر على تحصيلها)[٣].

وأما الموضعان اللذان عزاهما إلى ابن القيم فالأول نقله عنه في ترجيح أن الإسراء كان مرة واحدة والرد على من قال بأنه مرتين أو أكثر، والموضع الآخر في اشتباه لفظ حديثٍ على راويه وذلك في مسألة الصعق يوم القيامة،

---

(١) انظر: تعليقات على شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز مع بيان موارد الشرح، للدكتور عبد العزيز العبد اللطيف، ص٤٥-٨٩.

(٢) نقل عنه في الموضع الأول، انظر: الشرح، ١/ ٣٥٩، وعزا إليه قولًا في الموضع الثاني، انظر: الشرح، ٢/ ٢٣٥.

(٣) العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، لابن عبد الهادي، ص١٠٩.

والمسألتان ليستا من المسائل الكبار التي شنّع فيها المخالفون على ابن تيمية وتلميذه كمسائل الصفات وتوحيد العبادة ونحوها، بل هي من المتفق عليها بين الطرفين.

وقد اهتم علماء أهل السنة المعاصرون بالعقيدة الطحاوية حيث كثرت الشروح والتعليقات عليها ومن أبرز هذه الشروح ما يأتي:

١- تعليقات الشيخ محمد ابن مانع[١].

٢- تعليقات سماحة الشيخ عبد العزيز ابن باز[٢].

٣- تعليقات الشيخ محمد ناصر الدين الألباني[٣].

٤- شرح الشيخ عبد الرحمن البراك.

٥- شرح الشيخ عبد الله الغنيمان.

---

(١) هو: محمد بن عبد العزيز بن محمد بن عبد الله الوهيبي التميمي، ابن مانع، ولد في القصيم سنة١٣٠٠هـ، تولى التدريس في الحرم المكي، وولي رئاسة محكمة التمييز بمكة، من مؤلفاته: سبل الهدى في شرح شواهد شرح قطر الندى، والكواكب الدرية على الدرة المضية للسفاريني، توفي سنة١٣٨٥هـ. انظر: الأعلام، للزركلي، ٦/ ٢٠٩، والشيخ محمد المانع، حياته وآثاره، د.عطية صقر.

(٢) هو: عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد بن باز، ولد في الرياض سنة١٣٣٠ه، شغل منصب مفتي عام المملكة وعمل رئيسًا لهيئة كبار العلماء، حرص على خدمة الإسلام والمسلمين ونصرة قضاياهم، من مؤلفاته: الفوائد الجلية في المباحث الفرضية، والعقيدة الصحيحة وما يضادها، وله عدد من الدروس الصوتية في العلوم الشرعية، توفي سنة١٤٢٠هـ. انظر: مقدمة كتاب التعليقات البازية على شرح الطحاوية، للشيخ ابن باز، إعداد، غزاي الأسلمي، ص٧٩.

(٣) هو:محمد ناصر الدين بن نوح نجاتي بن آدم الألباني، ولد في ألبانيا سنة ١٣٣٢ه، وله عناية كبيرة بالحديث وعلومه، منمؤلفاته: تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد، والتوسل أنواعه وأحكامه، وسلسلة الأحاديث الصحيحة، توفي سنة ١٤٢٠هـ. انظر: آراء الشيخ الألباني الفقهية في العبادات، د.مساعد الحسني، ص٣٣-٨٧.

٦- شرح الشيخ صالح الفوزان، وسماه: «التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية».

٧- شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، وسماه: «الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية».

٨- شرح الشيخ صالح آل الشيخ.

٩- شرح الدكتور أحمد بن سعد الغامدي، وسماه: «التعليقات الجلية على العقيدة الطحاوية».

١٠- الشرح الميسر للدكتور محمد الخميس.

ومما يلاحظ على الشروح من (٢-٤) أنها تعليقات مختصرة وغير شاملة لجميع عبارات الطحاوية وإنما يكتفي كل شارح ببعض المواضع، وعلى الشروح من (٥-١٠) أنها مفرغة من دروس صوتية ثم روجعت من قبل مؤلفيها ثم طبعت بعد إذنهم كما صرح كل واحد منهم في مقدمة شرحه، ويستثنى منها شرح الشيخ عبد الله الغنيمان والشيخ صالح آل الشيخ(١).

ثانيًا: التعريف بأبرز شروح المتكلمين:

قبل ذكر الشروح، أشير إلى أن البحث سيركز على التعريف بكون الشرح مطبوعًا أم لا يزال مخطوطًا، ثم الإشارة المجملة إلى عقيدة المؤلف بتوضيح هل هو أشعري أم ماتريدي، وذلك بالتنبيه على رأي الشارح في أبرز المسائل الخلافية بين الفريقين كالقول بالتكوين، والقول في أفعال العباد والاستطاعة، والخلاف في الاستثناء في الإيمان دون الخوض في التفاصيل

(١) وقد قام الشيخ مهدي العماش باختصار شرح الشيخ صالح آل الشيخ ثم روجع من قبل الشيخ، وقد كان من منهجه في الاختصار ذكر تعليقات الشارح المباشرة على عبارة الطحاوي.

التي سيأتي التنبيه عليها في تضاعيف البحث، ثم التحقيق في نسبة بعض الشروح إلى مؤلفيها:

١- شرح القاضي إسماعيل بن إبراهيم الشيباني[١]:

والشرح مطبوع[٢]،وهو شرح مختصر على الطحاوية، يقول مؤلفه-بعد أن أثنى على معتقد الطحاوي-: (غير أني لا أقف على ذلك إلا بالتنبيه)[٣]، وقد سلك في شرحه منهج الماتريدية حيث قال بالتكوين ورد على الأشاعرة في ذلك[٤]، وفي مسائل القدر والاستطاعة وأفعال العباد يقرر عقيدة الماتريدي[٥] على ما سيأتي بيانه، كما يختار في الاستثناء في الإيمان قول الماتريدية ويصرح بمخالفة قول الأشاعرة[٦].

٢- شرح نجم الدين منكوبرس الناصري[٧]، وسماه: «النور اللامع والبرهان الساطع»:

(١) هو: إسماعيل بن إبراهيم بن أحمد، القاضي شرف الدين ابن الموصلي الشيباني الدمشقي الحنفي، ولد سنة ٥٤٤هـ، تولى التدريس بالطرخانية وولي نيابة القضاء بدمشق، من مؤلفاته: شرح عقيدة الطحاوي، توفي سنة٦٢٩هـ. انظر: الجواهر المضية، للقرشي، ١/ ٣٨٩، والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي، ٦/ ٢٧٨، والوافي بالوفيات، للصفدي، ٩/ ٤٤.

(٢) وقد اعتمدت طبعة دار الكتب العلمية بعناية أحمد فريد المزيدي.

(٣) الشرح، ص٧.

(٤) المصدر السابق، ص١٢-١٤.

(٥) المصدر السابق، ص٣٩-٤٢.

(٦) انظر: الشرح، ص٣٣.

(٧) هو: أبو شجاع بكبرس بن يلقلج التركي الناصري، فقيه حنفي، ومتكلم ماتريدي، برع في الأصول والفقه وعلم الكلام، من مؤلفاته: النور اللامع والبرهان الساطع "شرح عقيدة الطحاوي"، توفي سنة٦٥٢هـ. انظر: الوافي بالوفيات، للصفدي، ١٠/ ١١٩، وكشف الظنون، لحاجي خليفة، ١/ ٦٢٨.

والشرح لا يزال مخطوطًا، ويعدُّ هذا الكتاب من أهم كتب الماتريدية[١]، وقد صرح الناصري باعتماده على أقوال أئمة الماتريدية قبله[٢]، وقدم للشرح بمقدمات كلامية كالقول في تحديد العلم، والكلام في إثبات الحقائق والعلوم وغيرها من المقدمات[٣].

ثم بيَّن أن شرحه للمتن اختصارٌ لشرح سبقه لأحد أئمتهم حيث يقول: (وأصل شرحه على الاختصار للإمام القاضي أقضى القضاة أبي حفص عمر ابن أبي بكر بن محمد الغزنوي[٤])[٥].

وشرْح أبي حفص الغزنوي المشار إليه من الشروح المفقودة، ويعتبر أقدم شرح للطحاوية فيما وسع من بحث[٦]، وقد اعتمد الناصري في توجيه كثير من عبارات الطحاوي عليه.

ومن حيث المنهج في المسائل الخلافية سلك الناصري منهج الماتريدية حيث قال بالتكوين ورد على الأشاعرة في ذلك[٧]، وفي مسائل القدر والاستطاعة وأفعال العباد يختار قول الماتريدي[٨].

(١) انظر: تاريخ العقيدة، للغزاوي، ص٢١٥.
(٢) انظر: الشرح، ل٤.
(٣) انظر: المصدر السابق، ل٤-٣٧.
(٤) هو: أبو حفص عمر بن أبي بكر بن محمد الغزنوي، أقضى القضاة، كان إمامًا في علم الكلام والفقه، انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، للقرشي، ٢/ ٦٤٢، وله ترجمة في الطبقات السنية، للغزي، برقم ١٦١٦.
(٥) المصدر السابق، ل٣٨.
(٦) تنبيه: يوجد شرح آخر باسم أبي حفص الغزنوي سيأتي التعريف به.
(٧) انظر: الشرح، ل١٠٥-١٠٩، ١١٩.
(٨) انظر: المصدر السابق، ل٢٦٠ وما بعدها.

٣- شرح هبة الله بن أحمد التركستاني[١]:

والشرح مطبوع[٢]، وقد ذكر صاحبه سبب تأليفه بقوله:(فإن بعض إخواننا سألنا أن نتكلم مما فتح الله علينا من خزاين نعمه ولطايف كرمه على العقيدة المنسوبة إلى الإمام أبي جعفر الطحاوي...،فأجبتهم إلى ذلك مستعينًا بالله)[٣].

ومع ذلك فالشرح-بعد النظر فيه-ما هو إلا اختصار لشرح الناصري الذي سبق التعريف به، حيث إن التركستاني ينقل في كثير من المواضع تعليق الناصري بحرفه، سواء كان الموضع من تعليقه أو من نقله عن الغزنوي[٤]، وفي مواضع أخرى يختصر كلام الناصري[٥].

ولم أقف على مواضع تميز فيها شرح التركستاني بزيادة على شرح الناصري، وقد يرد أن السبب في ذلك كون هذا الشرح يعد اختصارًا لشرح

(١) هو: هبة الله بن أحمد بن معلى بن محمود، شجاع الدين، التركستاني، فقيه حنفي، ولد سنة٦٧١هـ ، برز في الأصول والنحو، من مؤلفاته: تاج الأسرار في شرح المنار، والإرشاد، توفي سنة٧٦٩ه. انظر: طبقات الحنفية، للقرشي، ٣/ ٥٦٦.

(٢) طبع مؤخرًا بتحقيق جاد الله بسام صالح.

(٣) الشرح، ص٢٩.

(٤) انظر: كأمثلة على نقله من الناصري المواضع التالية، وقد رمزت لشرح الناصري بحرف"ن" ورمزت لشرح التركستاني بالحرف "ت":

- (شرح الناصري، ل٤٠/ شرح التركستاني، ص٣١)، (ن، ل٥٤-٥٦/ ت، ص، ٣٥-٣٦)، (ن، ل٥٧-٦٠/ ت، ص، ٣٧-٣٩)، (ن، ل٦١-٦٤/ ت، ص٤٢-٤٣)، (ن، ل٧٦-٨٣/ ت، ص، ٥٠-٢)، (ن، ل١٤٠/ ت، ص، ٦٧-٦٩)، (ن، ل٢٣١/ ت، ص، ١١٣).

(٥) انظر أمثلة على ذلك: (ن، ل٤١/ ت، ص٣١)، (ن، ل٦١-٦٤/ ت، ص، ٤١-٤٣)، (ن، ل٧٣-٧٤/ ت، ص، ٤٨-٤٩)، (ن، ل٧٤-٧٥/ ت، ص، ٤٩)، (ن، ل١٠٧-١٢١/ ت، ص، ٥٧-٥٨)، (ن، ل١٢٢-١٢٣/ ت، ص، ٥٩-٦٠)، (ن، ١٦٩-١٧١/ ت، ص، ٨٥-٨٩)، (ن، ل٢٣٥-٢٣٦/ ت، ص، ١١٧-١١٨).

الغزنوي المتقدم وليس لشرح الناصري حيث يشترك الشارحان في النقل عنه ولكن هذا بعيد؛ لأن جميع المواضع التي نقلها التركستاني عن الغزنوي هي في شرح الناصري، ولم ينفرد بنقل واحد لم ينقله الناصري.

ولعل هذا مما يرجح أن التركستاني اعتمد على شرح الناصري واختصره.

٤- شرح محمود القونوي[١]:

والشرح لا يزال مخطوطًا، وهو شرحٌ مطول، أكثر صاحبه فيه من الاستطراد الذي لا يتعلق مباشرة بعبارة الطحاوي، وقد سلك فيه مؤلفه منهج الماتريدية حيث قال بالتكوين[٢]، وفي مسائل القدر والاستطاعة وأفعال العباد يختار قول الماتريدية[٣].

٥- شرح عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي[٤][٥] المنسوب إلى

(١) هو: محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الدمشقي، المعروف بابن السراج، ولد قبل السبعمائة، درَّس بدمشق بالريحانية، تولى قضاء الحنفية بدمشق مرتين، برع في الفقه وأصوله وعلم الكلام، من مؤلفاته: المنهي في شرح المغني، وتهذيب أحكام القرآن، توفي سنة ٧٧١هـ. انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ، ٣/ ٤٣٥، والدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر، ٤/ ٣٢٢، والفوائد البهية في تراجم الحنفية، للكنوي، ص٢٠٧.

(٢) انظر: الشرح، ل٦-٧.

(٣) انظر: المصدر السابق، ل٤٨-٥١.

(٤) هو: سراج الدين، عمر بن إسحاق بن أحمد الغزنوي الهندي، ولد سنة ٧٠٤هـ، برع في الأصول والفقه وعلم الكلام، حنفي ماتريدي، تولى القضاء بالديار المصرية، من مؤلفاته: الغرة المنيفة في ترجيح مذهب أبي حنيفة، وكتاب التوشيح في شرح الهداية، توفي سنة ٧٧٣هـ. انظر: درر العقود الفريدة، للمقريزي، ٢/ ٤٣٧، والفوائد البهية في تراجم الحنفية، للكنوي، ص١٤٨، وطبقات الحنفية، لابن الحنائي، ٣/ ٥٢.

(٥) نظرًا لتشابه الأسماء بين أبي حفص عمر بن أبي بكر الغزنوي المتقدم ذكره وأبي حفص عمر بن إسحاق الغزنوي، وكلاهما ممن شرح الطحاوية فسأطلق على الأول الغزنوي وعلى الآخر الهندي-وهو من ألقابه-حتى لا يقع الخلط بينهما.

أكمل الدين البابرتي[١]:

طبع في الكويت شرح للطحاوية منسوبًا إلى أكمل الدين البابرتي[٢]، ومما يلاحظ عليه كونه مطابقًا لشرح السراج الغزنوي الهندي مطابقة تامة[٣]، فإما أن يكون أحدهما قد نقل عن الآخر وهذا بعيد جدًّا[٤]، أو أنه شرح واحد ونسب إلى مؤلفين خطأ.

والذي يظهر لي- بعد طول نظر ومراجعة ومقارنة- أن الشرح واحد وهو لسراج الدين الغزنوي الهندي، ولا تصح نسبته للبابرتي وذلك للأسباب التالية:

١- أن أغلب من ترجم للبابرتي لم يذكر أن له شرحًا على الطحاوية[٥]، بينما نجد أن بعض من ترجم للهندي نسب له شرحًا على الطحاوية، ومن هؤلاء المترجمين من هو معاصر للهندي، كالحافظ ابن حجر[٦][٧]،

(١) هو: أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود الرومي البابرتي المصري الحنفي، ولد سنة ٧١٢ه، برز في اللغة والأصول، وهو من المكثرين في التصنيف، من مؤلفاته: شرح وصية الإمام أبي حنيفة، وشرح المنار، وشرح مختصر المنتهى، توفي سنة٧٨٦ه. انظر: الفوائد البهية، للكنوي، ص١٩٦، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٦/ ٣١٤.

(٢) طبعته وزارة الأوقاف الكويتية، بتحقيق الدكتور عارف آيتكن.

(٣) ماعدا المواضع التي يكون الخلاف فيها عادة بين النسخ المخطوطة للكتاب الواحد.

(٤) لكونهما في عصر واحد.

(٥) انظر: تاج التراجم، ٢ /٢٧٦، والدرر الكامنة، لابن حجر، ٤/ ٢٥٠، وحسن المحاضرة، ١/ ٤٧١، ومفتاح السعادة، ٢/ ٢٤٣، وإنباء الغمر، لابن حجر، ٢ / ١٨٠، وشذرات الذهب، ٨/ ٥٠٥، وطبقات الحنفية ٣/ ٣، هدية العارفين، ٢/ ١٧١، الأعلام، للزركلي، ٧/ ٤٢.

(٦) أحمد بن علي بن محمد بن علي بن حجر العسقلاني، برع في الحديث وعلومه حتى صار فريد زمانه، من مؤلفاته: فتح الباري، وتهذيب التهذيب، ونخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، توفي سنة ٨٥٢ه. انظر في ترجمته: إنباء الغمر بأبناء العمر، ١/ ٣، والضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للسخاوي، ٢/ ٣٦.

(٧) وانظر: رفع الإصر عن قضاة مصر، ص٢٨٨.

والمقريزي[١]،حيث يقول المقريزي عن الهندي: (وقد أجازني وكتب لي خطه برواية جميع ما يصح له روايته من مسموعاته ومؤلفاته-وسماها-، وذلك في جمادى سنة إحدى وسبعين وسبع مئة في استدعاء)[٢]، ثم ذكر من كتبه(شرح عقيدة الطحاوي)[٣]، كذلك نسب الشرح له حاجي خليفة[٤] ولم يذكر شرحًا للبابرتي[٥].

٢- لم يذكر محقق الشرح المنسوب للبابرتي دليلًا على نسبة الشرح له، والذي يظهر أنه اعتمد على ما كتبه المستشرق بروكلمان[٦] في نسبة الشرح للبابرتي، أو أنه اعتمد على وجود اسم البابرتي على غلاف المخطوط، وهذان الأمران لا يقطعان بنسبة الشرح للبابرتي لا سيما مع وجود أدلة صريحة تفيد أنه للهندي.

٣- ذكر الشارح في مقدمته للشرح أنه جعله هدية للأمير سيف الدين صرغتمش الناصري[٧]، وعند الرجوع إلى كتب التراجم يلاحظ أن بعض

---

(١) هو: أحمد بن علي بن عبد القادر، تقي الدين المقريزي، مؤرخ الديار المصرية، من مؤلفاته: الخطط، وتجريد التوحيد المفيد، توفي سنة٨٤٥ه. انظر: الأعلام، للزركلي، ١/ ١٧٧.

(٢) درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، ٢/ ٤٣٧.

(٣) المصدر السابق، ٤٣٨.

(٤) هو: مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، المعروف بالحاج خليفة، مؤرخ بحاثة، تركي الأصل، من مؤلفاته: كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، توفي سنة١٠٧٦ه. انظر: الأعلام، للزركلي، ٧/ ٢٣٦.

(٥) انظر:كشف الظنون، ٢/ ١١٤٣.

(٦) هو: بروكلمان(كارل)، مستشرق ألماني، من دراساته: تاريخ الشعوب الإسلامية، وتاريخ الأدب العربي. توفي سنة١٩٥٦م. انظر: موقف المستشرقين من الصحابة، د. سعد الماجد.

(٧) هو: الأمير سيف الدين صرغتمش بن عبد الله الناصري، أصله من مماليك الناصر محمد بن قلاوون، يشارك في الفقه على طريقة الإمام أبي حنيفة، توفي سنة٧٥٩ه. انظر: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، للسيوطي، ١٠/ ٣٢٨، والسلوك لمعرفة دول الملوك، للمقريزي، ٤/ ٢٣٩.

من ترجم للهندي قد ذكر اختصاصه بالأمير صرغتمش وأنه كان مقربًا منه وذا منزلة عظيمة عنده، ومن هؤلاء المترجمين الحافظ ابن حجر[١]، بينما لا نجد هذا عند من ترجم للبابرتي وهذا دليل تاريخي مهم في المسألة، ومما يؤكد اختصاص الهندي بالأمير صرغتمش وعلاقته به:

٤- أن الهندي صرح في مقدمة أحد كتبه أن سبب تأليفه له كان امتثالًا للأمير صرغتمش حيث يقول: (فقد أشار إلي من طاعته قرض يلزمني وفاؤه وامتثاله فرض يجب علي أداؤه، وهو الأمير الفاضل، والكريم الباذل...، الأمير الكبير صرغتمش الملكي الناصري)[٢].

٥- ما ورد في إحدى نسخ شرح الهندي، وهي النسخة التي كانت مسودة بيد المؤلف قبل تبييض الكتاب، من إثبات السماع من المؤلف من قبل الناسخ حيث قال: (فرغت من كتابته عن مسودة المصنف بخطه وهوالشيخ... عمر بن إسحاق بن أحمد الحنفي الهندي...، وقرأت عليه من أوله إلى آخره بمكة المشرفة)[٣].

فكل هذه الملاحظات والأسباب تحمل على ترجيح أن الشرح واحد للسراج الهندي، وأن نسبته للبابرتي نسبة مخطئة، والله أعلم.

وقد سلك الهندي في شرحه طريقة الماتريدية حيث قال بالتكوين ورد على الأشاعرة في المسألة[٤]، وفي مسائل القدر والاستطاعة يختار قول

(١) إنباء الغمر بأبناء العمر، ١/ ٢٨.

(٢) الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، ص١١.

(٣) عن تحقيق شرح الهندي، ص١٦٥.

(٤) انظر: الشرح، ص٥٨-٦١.

الماتريدية ويرد على الأشاعرة فيها[١].

وقد طبع الشرح مؤخرًا بتحقيق الدكتور محمد النصار وزميله.

٥- شرح مقبل بن عبد الله الصرغمتشي[٢]:

هذا الشرح لايزال مخطوطًا أيضًا، ولم يذكر اسم المؤلف على عنوان المخطوط لكن صُرِّح باسمه في موضعين من الشرح[٣]، وسلك المؤلف فيه منهج الماتريدية حيث قال بالتكوين[٤]، وفي مسائل القدر والاستطاعة يختار قول الماتريدي[٥]، كما أنه يُخَطِّئ الأشاعرة في بعض المواضع[٦].

٦- شرح محمود بن محمد القسطنطيني[٧]:

وهو شرح لا يزال مخطوطًا، كتب على الصفحة الأولى منه (لعل هذا شرح عقيدة الطحاوي لعبد الرحيم أفندي)[٨][٩]،لكن جاء التصريح باسم

---

(١) انظر: السابق، ص١٤٤-١٤٥.

(٢) هو: مقبل بن عبد الله الصرغمتشي، زين الدين، فقيه حنفي، كان من الأجناد بمصر، وله تصانيف وشروح في الفقه، توفي سنة٧٩٨ه. انظر:شذرات الذهب، لابن العماد، ٦/ ٣٥٤، والأعلام، للزركلي، ٧/ ٢٨٢.

(٣) الأول من الناسخ، ل٥، والثاني صرح به المؤلف نفسه، ل٢٤.

(٤) انظر: الشرح، ل٤.

(٥) انظر: المصدر السابق، ل٤١.

(٦) انظر: المصدر السابق، ل٤١.

(٧) هو: محمود بن محمد بن أبي إسحاق، الفقيه الحنفي القسطنطيني، كان حيًّا سنة٩١٦ه. انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، ٢/ ١١٤٣، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، ١٢/ ١٩٣.

(٨) هو: عبد الرحيم بن علي بن المؤيد الأماسي، المعروف بشيخ زاده، حنفي، متصوف، من مؤلفاته: نظم الفرائد، توفي سنة٩٤٤ه. انظر: الأعلام، للزركلي، ٣/ ٣٤٧.

(٩) شرح القسطنطيني، ل١.

المؤلف في آخر المخطوط حيث جاء فيه: (قال الشارح العبد الفقير إلى الله...، أبو عبد الله محمود بن محمد بن أبي إسحاق الفقيه السني الحنفي الرومي القسطنطيني...، ابتدأت بهذا الشرح -بالتوفيق- في أول يوم من أيام التشريق في سنة خمس عشرة وتسعمائة...، ووقع الإتمام بعون الملك العليم العلام في يوم الخميس ويوم العاشر من شهر جمادى الأولى من شهور سنة ست عشرة وتسعمائة)[١]، وهذا ما ذكره عنه حاجي خليفة[٢]، والمخطوط فيه سقط كبير من بدايته، وأول المخطوط يبدأ من تعليق الشارح على قول الطحاوي: «فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله»[٣]، والجزء الذي لم يعلق عليه هو من أهم أجزاء المتن؛ حيث تضمن الكلام في التوحيد والصفات وعقيدة الطحاوي في كلام الله -ﷻ- وفي الرؤية، ويوجد في المخطوط سقط آخر؛ حيث سقط تعليق على جزء كبير من المتن وذلك من قول الطحاوي: «والأمن والإياس ينقلان عن ملة الإسلام» إلى قوله: «ونرى المسح على الخفين»[٤]، وهذا جزء مهم لأنه يحكي عقيدة الطحاوي في مسائل الإيمان والأسماء والأحكام، والقول في أهل الكبائر، ومسائل الإمامة وأحكامها.

والشارح على منهج الماتريدية في العقيدة، ويتبين هذا من نقله من الكتب المنسوبة لأبي حنيفة[٥] وهي من المصادر المعتمدة عند الماتريدية،

---

(١) الشرح، ل٢٧.

(٢) انظر: كشف الظنون ٢/ ١١٤٣.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص١٤.

(٤) انظر: العقيدة الطحاوية، ص٢١-٢٥.

(٥) انظر: المصدر السابق، ل٥، ل١٦، ل١٧.

وينقل-موافقًا-عن أئمة الماتريدية كأبي القاسم السمرقندي(١)، كما أنه في مسائل القدر والاستطاعة يختار قول الماتريدية(٢).

٨-شرح حسن كافي الأقحصاري(٣)، وسماه: «نور اليقين في أصول الدين»:

هذا الشرح مطبوع بتحقيق الباحث زهدي عادلو البوسنوي(٤)،وقد ذكر المحقق سبب التحقيق بقوله: (رغبتي في إخراج كتاب من كتب العقيدة الإسلامية التي تقرر العقيدة في ضوء مذهب أهل السنة والجماعة...، فأردت إخراج كتاب لأحد العلماء المشهورين من أهل السنة والجماعة في بلادنا ليكون مرجعًا-إن شاء الله-لطلبة العلم وغيرهم من المسلمين البوسنويين، عساه أن يحقق أملًا أتطلع إلى تحقيقه، وهو انتشار العقيدة الصحيحة في أواسط المسلمين البوسنويين)(٥).

وهو يثني على المؤلف مرارًا، ويشيد بـ(نشره للعقيدة الإسلامية الصحيحة التي نُقلت إلينا من السلف الصالح، دون الشوائب والغوامض

(١) هو: إسحاق بن محمد بن إسماعيل السمرقندي، أبو القاسم، المعروف بالحكيم السمرقندي، القاضي الحنفي المتكلم، من تلامذة الماتريدي، من مؤلفاته: السواد الأعظم، توفي سنة ٣٤٥هـ. انظر: الفوائد البهية، للكنوي، ٤٤، والأعلام، للزركلي، ١/ ٢٩٦.

(٢) انظر: السابق، ل١٤-١٥.

(٣) هو: حسن بن طورخان بن داود بن يعقوب الأقحصاري، ويقال له: حسن كافي، فقيه حنفي من أهل البوسنة، وولي قضاءها، من مؤلفاته:روضات الجنات، وتمحيص التلخيص، توفي سنة١٠٢٥هـ. انظر: الأعلام، للزركلي، ٢/ ١٩٤، ومقدمة شرح الأقحصاري على الطحاوية، لزهدي البوسنوي، ص٢٥-٦٢.

(٤) أصله رسالة علمية حصل بها المؤلف على درجة الماجستير من قسم العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٥) مقدمة كتاب نور اليقين في أصول الدين، لحسن كافي الأقحصاري، ص٧.

التي ألحقت بها فيما بعد)(١).

ووصف هذا الشرح بأنه مختصر لشرح ابن أبي العز الحنفي وأن الشارح يعتمد عليه اعتمادًا كبيرًا(٢).

كما ذكر عدة ملاحظات علمية لاحظها على المؤلف وهي:

١- نقله من شرح ابن أبي العز دون عزو.

٢- مخالفته للمذهب الصحيح في أخبار الآحاد.

٣- مخالفته في تعريف الإيمان وإخراج العمل عن مسماه، ومسألة زيادته ونقصانه.

٤- ذِكرُ المؤلف لبعض الألفاظ المجملة التي تحتمل حقًّا وباطلًا(٣).

ولكن بعد التحقيق والنظر في أقوال الأقحصاري يتضح أنه على عقيدة الماتريدية، ومع أن الكلام على عقيدته أجدر أن يبحث في رسالة مستقلة، إلا أني سأشير إلى أبرز الملاحظات عليها وعلى التحقيق، علمًا أنني سأعتمد في ذلك على هذا الشرح وعلى كتابه «روضات الجنات في أصول الاعتقادات»(٤):

---

(١) المصدر السابق، ص٣٥، وانظر مثل هذه الأوصاف: المصدر نفسه، ص٧٢، ص٢٧٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٨١، ص٢٨٠.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٧٤-٧٧. والملاحظة الأخيرة ذكرها ضمن الملاحظات الفنية على الكتاب.

(٤) وهو مخطوط حصلت على صورة منه، وقد نقل من الكتاب محقق الشرح وأثنى عليه، وذكر أنه ألفه أثناء محاصرة قلعة أسترغون مع كتابه نور اليقين سنة ١٠١٤هـ، وقد ذكره المؤلف في شرحه على الطحاوية مما يدل أنه ألفه قبل الشرح، ولا يمنع أن يكون ألف الكتابين في السنة نفسها أثناء الحصار، كما أن للأقحصاري شرحًا على روضات الجنات سماه «أزهار الروضات في شرح روضات الجنات».

١- عدد الأقحصاري في كتاب-روضات الجنات-أحسن المصنفات في العقيدة فقال: (وقد وجدت فيه[(١)] أحسن المصنفات وأخصر المؤلفات الفقه الأكبر لإمامنا الأعظم[(٢)]، ثم عقايد الطحاوي، وعقايد عمر النسفي[(٣)]، وعقايد السنوسي[(٤)]، وعقايد السيوطي[(٥)])[(٦)]، وإذا تم استثناء عقيدة الطحاوي للخلاف الذي وقع حولها؛ فإن بقية المصنفات التي أثنى عليها الأقحصاري ليست من مصنفات أهل السنة المحضة ولا تعد ضمن مصادرهم، بل هي من المصنفات المعتمدة عند الأشاعرة والماتريدية، والغريب أن المحقق لم يعلق على هذا الأمر المهم مع نقله له[(٧)].

كما أن الأقحصاري نقل في شرحه عن أبي منصور الماتريدي في موضعين وصفه في أحدهما بالإمام[(٨)]، وفي موضع آخر حكى عنه قولًا-

(١) أي علم التوحيد والصفات.

(٢) يقصد أبا حنيفة -رَحِمَهُ ٱللَّهُ-.

(٣) هو: نجم الدين، أبو حفص عمر بن محمد النسفي، الملقب بمفتي الثقلين، متكلم حنفي ماتريدي، من مؤلفاته: العقائد النسفية، توفي سنة٥٣٧هـ. انظر: الجواهر المضية، للقرشي، ٣/ ٥٢٨، وتاج التراجم، لابن قطلوبغا، ص٧٨.

(٤) هو: محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الجزائري، من متكلمي الأشاعرة المتأخرين، من مؤلفاته: أم البراهين، وحواش على الصحيحين، توفي سنة٨٩٥هـ. انظر: هدية العارفين، للبغدادي، ٦/ ٢١٦، والأعلام، للزركلي، ٧/ ١٥٤.

(٥) هو: جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، إمام حافظ مفسر، كثير التصنيف، من مؤلفاته: الإتقان في علوم القرآن، طبقات الحفاظ، توفي سنة٩١١هـ. انظر: البدر الطالع، للشوكاني، ١/ ٣٦٧، والأعلام، للزركلي، ٣/ ٣٠١.

(٦) روضات الجنات، ل١.

(٧) انظر: الشرح، ص٥٦.

(٨) انظر: الشرح، ص١١٨، ص١٦٤.

موافقًا له-[١]، وفي موضعٍ ثالث ذكر قولًا في مسألة وحكى فيه أنه هو قول علماء الأصول وخص منهم أبا المعين النسفي ووصفه بسيف الحق[٢]، كما نقل عن الأوزجندي صاحب بدء الأمالي[٣]، وعن كتاب العالم والمتعلم المنسوب لأبي حنيفة[٤]، وفي الجملة كل هذه المصادر التي نقل منها ليست من مصادر أهل السنة المحضة بل هي من مصادر الماتريدية، فكيف إذا كان ينقل عنها ما يخالف معتقد أهل السنة، ومع ذلك لم ينبه المحقق إلى ذلك.

٢- في الاستدلال على وجود الله استدل بحدوث العالم لامتناع حدوث حادث بغير مرجح[٥]، وفي كتابه«روضات الجنات» صرح بتقسيم العالم إلى جواهر وأعراض واستدل لحدوثه بملازمة الأعراض له، وهذه هي طريقة الماتريدية والمتكلمين عمومًا في إثبات الصانع[٦].

٣- نقل إجماع فقهاء الملة على جواز إطلاق القديم على الله-ﷻ- وإدخاله في أسمائه، وهذا من إجماعات المتكلمين[٧].

٤- وافق الماتريدية في نفي علو الله-ﷻ-علو ذات، يقول معلقًا على قول الطحاوي: «لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات»؛ (لأنها

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٩٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٥٧.

(٣) هو: الحسن بن منصور بن أبي القاسم الأوزجندي الفرغاني، المعروف بقاضي خان، حنفي ماتريدي، من مؤلفاته: شرح الجامع الصغير، وأدب القاضي. انظر في ترجمته: تاج التراجم، ص٢٢، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٤/ ٣٠٨.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص١٩٧.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص١٠٨.

(٦) انظر: روضات الجنات، ل٤.

(٧) انظر: الشرح، ص١١٣.

محدثة، ومن أوصاف العالم المحدث، والله قديم، كان ولا مكان ولا زمان، ولا فوق ، ولا تحت، وغيرها)[١]، ولم يعلق المحقق على هذا الموضع بشيء أيضًا.

٥- كما أنه استدل على صفة القيومية لله-ﷻ-بقوله: (وبأنه قائم بذاته مستغن عما سواه من محل ومخصص وغيرهما؛ لأنه لو احتاج إلى... مخصص لكان مُحْدَثًا)[٢]، وهذا الدليل يستدل به المتكلمون على نفي علو الله-ﷻ-واستوائه على عرشه كما سيأتي توضيحه في تضاعيف البحث بإذن الله.

٦- لم يستفصل في نفي الألفاظ المجملة التي أوردها الطحاوي كالحد، والغاية، والأركان، والأعضاء، والأدوات، بل نفاها نفيًا مجملًا، يقول:(الحد وصف للمحدود،والغاية عبارة عن النهاية،وهومنزه عنهما...،الأعضاء صفات الأجسام، والأدوات والآلات أجسام، والقديم متعال عن هذه الأوصاف)[٣]، والنفي بهذا الأسلوب هو طريقة الماتريدية وسائر المتكلمين، و كذلك لم يعلق المحقق على هذا بشيء.

٧- وتظهر عقيدته بشكل أوضح في روضات الجنات حيث يقول: (فهو شيء لا كالأشياء؛ ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا ذي صورة وحد ونهاية، ولا يوصف بالماهية ولا بالكيفية، ولا يتمكن في مكان، ولا يجري عليه زمان؛ لما في كل ذلك من الحدوث والإمكان)[٤]،ونفي هذه الألفاظ

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٧.

(٢) روضات الجنات، ل٤.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) روضات الجنات، ل٥.

طريقة المتكلمين لكي يصلوا إلى تعطيل الله عن صفاته بما يحسبونه تنزيهًا.

٨- قال بالتكوين الذي اختص به الماتريدية في أكثر من موضع من كتبه[١]،ويقسم الصفات على طريقة الماتريدية، حيث يقول معلقًا على قول الطحاوي: «مازال بصفاته قديمًا قبل خلقه»:(يعني أنه-تعالى-موصوف بأسمائه وصفاته الذاتية الأزلية: الحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وبصفاته الفعلية كالتخليق، والتكوين، والإيجاد، والإحداث، والإحياء، والإماتة،«قبل خلقه» المخلوقات وقبل وصف الواصفين إياه بها؛ لأنها صفات له قائمة بذاته في الأزل)[٢] وهذا هو تقسيم الماتريدية بعينه، ولم يعلق المحقق على هذا أيضًا.

وأما ما ورد من إثباته لبعض الصفات كالغضب والرضا والخلة ورده على من تأولها؛ فهذا مبني على اعتقاده بأن التفويض الشامل للمعنى وللكيفية هو مذهب السلف وأن التأويل هو مذهب الخلف، يقول في روضات الجنات: (وأما ما في بعض الآيات والأخبار من الإشعار بالجهة والجسمية كالفوق والوجه واليد ونحوها، الأولى الإيمان بحقيقته المراد منها وتفويض علمه إلى الله-تعالى-كما هو رأي السلف...، فلا يقال إن يده قدرته أو نعمته لما فيه من إبطال صفة اليد بل اليد صفة له بلا كيف، كالغضب والرضاء والقدر والقضاء، أو مُتأولٌ كما عليه[٣] بعض الخلف)[٤].

---

(١) انظر: الشرح، ص١٢٠، ص١٢١، ص١٣١، وانظر: روضات الجنات، ل٥.

(٢) الشرح، ص١٢١.

(٣) في الأصل:-هو-ولا يستقيم بها المعنى.

(٤) روضات الجنات، ل٥.

٩- اضطرب في مسألة الكلام حيث رد على من قال بالكلام النفسي[١]، ولكنه قال-بعد ذلك-بأنه: (صفة أزلية، ليس من جنس الحروف والأصوات؛ لأنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض)[٢]، وفي هذا تناقض لم يعلق عليه المحقق.

١٠- قال بإثبات رؤية المؤمنين لربهم في الجنة ولكن على طريقة الماتريدية، وذلك بإثبات الرؤية وإنكار الجهة ومقصدهم نفي العلو، وقد وافقهم الأقحصاري في هذا[٣].

وقال في نصوص الرؤية إنها من المتشابهات فالأولى الإيمان بحقيقتها وتفويض العلم بها إلى الله[٤]، وقد حاول المحقق أن يخصص مقصده بالتفويض بتفويض العلم بالكيفية ولكن هذا بعيد ومتكلف، بدليل ما سبق نقله عنه من أنه يعتقد أن مذهب السلف هو التفويض الشامل للمعنى والكيفية؛ ولأن الأصل الذي بنى عليه قوله هو الأصل الذي بنى عليه الماتريدية قولهم في «إثبات الرؤية وإنكار العلو».

١١- وافق الماتريدية في تعريف الإيمان، بأنه التصديق القلبي، وأن قول اللسان شرطٌ لإجراء الأحكام الظاهرة في الدنيا، في حين أن الأعمال خارجة عن مسماه، وقد علق المحقق على هذا، ولكنه لم يتبعه بالتعليق على حصره الكفر بالاستحلال والجحود[٥].

---

(١) انظر: الشرح، ص١٤٠.

(٢) الشرح، ص١٤٢، وانظر: روضات الجنات، ل٥.

(٣) انظر: الشرح، ص١٤٤، وروضات الجنات، ل٦.

(٤) انظر: الشرح، ص١٥٠.

(٥) انظر: الشرح، ص١٨٨، ص١٩٢، وسيأتي إيضاح هذه المسألة.

١٢- وافق الماتريدية في مسائل القدر، فهو وإن قسم الاستطاعة إلى قسمين -كما هو قول أهل السنة- فمأخذه في ذلك مأخذ الماتريدية كما سيأتي بيانه في باب القدر.

وفي مفهوم الكسب وأثر قدرة العبد في فعله يختار قول الماتريدية وهو أنها (باختيارهم الجزئي...، يعني كلما أرادوا فعلًا وباشروا باختيارهم خلقه الله فكان كسبًا لهم ومخلوقًا لله)(١).

١٣- وافق الماتريدية في أن النبوة لا تثبت إلا بالمعجزة(٢)، وليس هذا هو القول الدقيق لأهل السنة كما سيأتي بيانه في الباب السادس من أبواب الرسالة.

١٤- وافق الماتريدية في عدم حجية خبر الآحاد في العقائد(٣).

١٥- وافق الماتريدية في اشتراط الإمكان العقلي في باب السمعيات(٤)، وهذا القول يخالف منهج أهل السنة في إثباتها، والفرق دقيق سيأتي إيضاحه في الباب الثالث.

بقيت الإشارة إلى أن ما ذكره المحقق من أن شرح الأقحصاري مختصر من شرح ابن أبي العز ليس دقيقًا، فالأقحصاري تأثر بشرح ابن أبي العز لكنه تأثر جزئي.

ومن أبرز المواضع التي ظهر فيها التأثر ما يلي:

---

(١) الشرح، ص٢٢٨، وانظر: روضات الجنات، ل١٥.

(٢) انظر: الشرح، ص٢٥٢.

(٣) انظر: الشرح، ص١٨٤.

(٤) انظر: الشرح، ص٢١٢.

١- نقده الشروح التي اعتمدت المنهج الكلامي(١).
٢- نقده من قال بالكلام النفسي(٢)، على اضطراب في قوله كما سبق.
٣- نقده تقديم العقل على النقل وتحريف النقل بما يسمى تأويلًا(٣).

والمهم أن هذا التأثر لايرتقي إلى أن يشكل اختصارًا لشرح ابن أبي العز، وأن الأقحصاري استطاع أن يركز على أهم ما ورد في شرح ابن أبي العز وأن يرتبه ترتيبًا جيدًا كما يقول محقق الكتاب(٤).

ثم إن هذا التأثر وبعض الموافقات الجزئية من المؤلف لابن أبي العز لا تصحح وصف المحقق له بأنه من أعلام أهل السنة والجماعة وغيرها من الأوصاف، بل إن المحقق بالغ في إطلاق هذه الأوصاف، وفي اعتقادي أن التكلف في ادعاء موافقة المخالف لأهل السنة مخالف للمنهج الشرعي الذي أمرنا بألا نتكلم إلا بعلم وألا نحكم إلا بعدل، فكيف إذا كان الحكم داخلًا في باب الشهادات على العقائد(٥).

ومن الملاحظ أن بعض الباحثين يقع في هذا الأمر، فيتكلف الحكم بموافقة المخالف لأهل السنة، أو يقوم بتضخيم الموافقات الجزئية حتى يجعلها كلية وقد يكون الدافع حسنًا ومبنيًّا على إحسان الظن، لكن ذلك لا

(١) انظر: الشرح، ص١٠٣، وقارنه بشرح ابن أبي العز، ١/ ١٣٦.
(٢) انظر: الشرح، ص١٤٠-١٤١، وقارنه بشرح ابن أبي العز، ١/ ٢٩٤.
(٣) انظر: الشرح، ص١٥١، ص١٥٤، وقارنه بشرح ابن أبي العز، ١/ ٣٤١، ٣٢١.
(٤) انظر قوله: ص٨١.
(٥) ولعل مما يعذر به المحقق نشأته في بلاد لم تنتشر فيها عقيدة أهل السنة المحضة، ولم يطلع إلا على كتب الأشاعرة والماتريدية، ولو أن الشرح حقق تحقيقًا نقديًّا وفق منهج علمي موضوعي لكان أولى من أن يحقق على أنه كتاب من كتب أهل السنة المحضة ويترك التعليق على كثير من المواضع التي تخالف عقيدتهم، لكن التبعة على الجهة العلمية التي منحته الدرجة.

يستقيم إلا بالعدل الذي تميز به أهل السنة[١].

والمقصود أن الأقحصاري على عقيدة الماتريدية في الجملة، وقد يميل في بعض المسائل لقول أهل السنة لكن ليس في المسائل الكبار التي يكون من قال بها من أهل السنة المحضة، التي هي في مقابل جميع أصول البدع.

٩-شرح عبد الغني الميداني[٢]:

وهو شرح مطبوع، سلك فيه الشارح منهج الماتريدية في الجملة، حيث يميل إلى قولهم في بعض المسائل كمسألة سماع كلام الله النفسي ومسائل الاستطاعة ومدى تأثير قدرة العبد بفعله[٣]،وإن كان كثيرًا ما ينقل عن أئمة الأشاعرة كالجويني[٤]، والرازي[٥]، والسبكي، واللقاني[٦]، ويحكم على

---

(١) انظر في معيار الموافقة والمخالفة لعقيدة أهل السنة: موافقات الفرق الكلامية لأهل السنة في أصول الاعتقاد، للدكتور سليمان الربعي، ص٣٨-٥٣.

(٢) هو: عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي الميداني، فقيه حنفي، ولد سنة١٢٢٢ه، من مؤلفاته:اللباب في الفقه، وكشف الالتباس، توفي سنة ١٢٩٨ه. انظر: الأعلام، للزركلي، ٤/ ٣٣، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، ٥/ ٢٧٥.

(٣) انظر:الشرح، ص١٢٢، ٩٢

(٤) هو: أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله الجويني، من كبار أئمة الأشاعرة، فقيه على مذهب الإمام الشافعي، برع في الأصول والفقه وعلم الكلام، من مؤلفاته: الإرشاد، والشامل، ونهاية المطلب، توفي سنة٤٧٨ه. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٨/ ٤٦٨، وطبقات الشافعية، للسبكي، ٥/ ١٦٥.

(٥) هو: أبو عبد الله، محمد بن عمر الرازي، من كبار أئمة الأشاعرة، متكلم أصولي، من مؤلفاته: مفاتيح الغيب، المحصول، توفي سنة٦٠٦ه. انظر: طبقات الشافعية، للسبكي، ٥/ ٣٣، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٥/ ٢١.

(٦) هو: إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني، متكلم أشعري، له منظومة تعتبر من أهم منظومات الأشاعرة المتأخرين، وهي جوهرة التوحيد، توفي سنة١٠٤١ه. انظر: كشف الظنون، لحاجي خليفة، ١/ ٦٢٠، والأعلام، للزركلي، ١/ ٢٠.

بعض المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية بأن الخلاف فيها لفظي كما في مسائل التكوين، وتعريف القدر، وزيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، وهذا يؤكد ما سبق بيانه من التقارب الكبير بين الفرقتين[١].

١٠-شرح الشيخ عبد الله الهرري الحبشي[٢]،وسماه: «إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية»:

والشرح مطبوع، ويرى الحبشي أن الماتريدية والأشاعرة(فرقة واحدة في العقيدة)[٣]، وأنه (ليس بينهما خلاف في أصول العقيدة)[٤]، والحبشي يوافق الأشاعرة في أغلب المسائل العقدية كالقول بوجوب النظر للاستدلال على وجود الله[٥]، كما وافقهم في الصفات ورجح أقوالهم[٦]، وكذلك في مسائل الأسماء والأحكام، وإن تميز عنهم بالغلو في باب التكفير، ووافقهم في باب القدر ومسائله[٧].

وقد خالف الحبشي الأشاعرة في عدالة الصحابة كما سيأتي بيانه.

---

(١) انظر:الشرح، ص٥٧-٥٨، ص٨٢، ص٨٦.

(٢) هو: عبد الله بن محمد بن يوسف الهرري الحبشي، زعيم فرقة الأحباش، ولد في مدينة هرر سنة ١٣٣٩هـ، انتهى به التطواف في لبنان حيث صار له أتباع ينتسبون إليه ويبالغون في تعظيمه، والحبشي على عقيدة الأشاعرة في الجملة، وإن كان يخالفهم في الغلو في التكفير والحكم على المخالفين، كما يخالفهم في باب الصحابة، وفي إظهار العداء الشديد لأهل السنة، من مؤلفاته: الروائح الزكية في مولد خير البرية، والمطالب الوفية شرح العقيدة النسفية، توفي سنة١٤٢٩هـ. انظر: مقدمة شرح الطحاوية له، ص٦-١٣، والأحباش، للدكتور سعد الشهراني، ١/ ٢٥-٢٩.

(٣) إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، للحبشي، ص١٧.

(٤) المصدر السابق، ص١٦، وانظر: شرح الصفات الثلاث عشرة، له، ص٣٧.

(٥) انظر: الشرح، ص٢٨-٣٥.

(٦) شرح الصفات الثلاث عشرة، له، ص١٣.

(٧) انظر: الشرح، ص٢٨٨-٣٢٦.

ويتميز شرحه بكثرة النقول عن أئمة الأشاعرة والماتريدية، وبكثرة التشنيع على أهل السنة ورميهم بأبشع الأوصاف.

كما أن للحبشي شرحًا آخر سماه:

١١-الدرة البهية في حل ألفاظ العقيدة الطحاوية:

والشرح مطبوع، وهو شرح مختصر يعلق فيه على قول الطحاوي مباشرة، مع خلوه من النقولات في الجملة.

١١- التعليقات على الطحاوية لأحمد جابر جبران[١]، وسماه «التعليقات السنية على العقيدة الطحاوية»:

والشرح مطبوع، وهو شرح مختصر سار مؤلفه على طريقة الأشاعرة، كالقول بالكلام النفسي وإنكار الحرف والصوت، وإثبات الرؤية بلا جهة، والقول بالكسب الأشعري، والقول بمنع تكليف ما لا يطاق[٢].

١٢- شرح حسن السقاف، وسماه: «صحيح شرح العقيدة الطحاوية»:

والشرح مطبوع، ولعل أصدق عنوان يمكن أن يوصف به شرح حسن السقاف على العقيدة الطحاوية هو«الاعتراضات على العقيدة الطحاوية»، فهو لا يتناول عبارة الطحاوي-في الجملة-إلا بالاعتراض والرد، أو بجعلها مدخلًا لقول ما يعتقده هو لا تحري ما أراده الطحاوي!! وهذا الكتاب يتضمن كثيرًا من المغالطات والتناقضات التي لايتسع المجال لذكرها، ولذلك لا يدخل في مسمى شروح العقيدة الطحاوية، وسأشير-فيما يلي-

---

(١) كتب على الكتاب المدرس بدار العلوم الدينية بمكة المكرمة، انتهى منه عام١٣٩٩هـ، توفي سنة ١٤٢٥ه في مكة المكرمة.

(٢) انظر: الشرح، ص٢٠، ص٢٣، ص٧٣، ص٧٨.

إلى أبرز الملاحظات التي يتضح من خلالها منهج السقاف وعقيدته من خلال هذا الكتاب:

١- ذكر السقاف أنه في شك من ثبوت هذه العقيدة للإمام الطحاوي، ومع ذلك عزم على تناولها (بالشرح والنقاش والرد والأخذ)[١]، ولم يقدم أدلة على دعواه مع أنه يروي العقيدة بالسند المتصل[٢].

٢- يرى عدم حجية خبر الواحد في الاعتقاد[٣].

٣- قال بأن صفات الله هي عين الذات حيث يقول:(لانعني بالصفة إلا استعمالًا لغويًّا محضًا ولا نعني بها استعمال المناطقة وبعض المتكلمين من أنها عرض قائم بالذات كما يتخيلون...،لا يقال بأن هناك صفات قائمة بالذات)[٤]، وهذا هو مذهب المعتزلة.

٤- يرى أن القرآن مخلوق ويعترض على الطحاوي في نفي خلقه، يقول معلقًا على قول الطحاوي: «وأيقنوا أنه كلام الله بالحقيقة»:(إذا أراد بقوله على الحقيقة أن الله نطق وتلفظ به فهذا كلام باطل فاسد...، وقد أتبع المصنف قوله السابق بقول آخر أفسد منه وهو قوله: «ليس بمخلوق» وهذا مخالف للعقل والنقل!..، والقرآن هو هذا الكتاب المقروء المنزل من رب العالمين وهذا محدث مخلوق رغم أنف كل معاند مكابر معرض عن العقل والنقل راكن إلى التقليد)[٥]، كما رد كذلك على قول الأشاعرة والماتريدية

(١) شرح السقاف، ص١٧.
(٢) انظر: مقدمة الشرح، ص١٧.
(٣) انظر: المصدر السابق، ص١١٦-١٣٧.
(٤) مقدمة الشرح، ص٢٤٧.
(٥) المصدر السابق، ص٢٩٤.

بأن القرآن هو الكلام النفسي بقوله: (القرآن المنزل إلينا غير الصفة النفسية، فهذا التأويل باطل مردود)[١].

ويعترض مرة أخرى على عبارة الطحاوي بكلام غير لائق حيث يقول: (وقوله: «علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر، ولا نجادل في القرآن» نعم هو كلام الله تعالى خالق البشر لكنه يشبه قول البشر لكونه مؤلفًا من الحروف والكلمات العربية التي ينطق بها البشر لكنه معجز خلافًا لكلام البشر فكلام المصنف هنا خطأ! وبعد كل هذا الجدل بالكلام الباطل الفاسد الذي بينا زيفه يقول المصنف: « ولا نجادل في القرآن » !! وما هو هذا الذي يخوض فيه إذًا !! وقوله: « ولا نقول بخلقه » خطأ من القول...، فهو محدث أي مخلوق وليس قديمًا بصريح نصوص القرآن! فما بال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثًا!)[٢]، وهو في هذا موافق لقول المعتزلة بخلق القرآن[٣].

٥- وصف قول الطحاوي في رؤية أهل الجنة لله - تعالى - بالاضطراب[٤]، ثم بين معتقده في المسألة بقوله: (وأما في الآخرة فإننا نجزم بأن الله تعالى منزه متعال يستحيل أن يراه أحد)[٥]، ثم ذكر أدلة المثبتين للرؤية وناقشها مناقشة اعتزالية[٦].

---

(١) المصدر السابق، ص٢٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩٥.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥٢٧، والمختصر في أصول الدين، له، ص ٢٢٥.

(٤) انظر: الشرح، ص٥٨٢.

(٥) المصدر السابق، ص٥٨٤.

(٦) انظر: المصدر السابق، ص٥٨٤-٥٩٠.

٦- في باب القدر وما يتعلق به جمع أقوال الطحاوي في موضع واحد، ثم أكثر الاعتراض عليها والتشنيع على الطحاوي فيما يقرر، ووصفه بأنه على مذهب الجبرية في القدر.

وفيما يلي سأسوق طرفًا من كلامه ليتبين موقفه من الطحاوية: هل هو شارح لها أم معترض عليها، يقول:(ذكر كلام الإمام الطحاوي الذي يحتاج للتعقب:

«لا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم» إن أراد المصنف أنهم لا يستطيعون أن يعملوا شيئًا إلا أن يكون سبحانه قد شاءه لهم مثل كون بعض الناس لا يستطيعون فعل الطاعة لأن الله تعالى شاء لهم فعل المعصية فهذا كلام باطل مردود!...، «فما شاء لهم كان، وما لم يشأ لم يكن»، هذا الكلام تأكيد للفكرة الغلط...، «يهدي من يشاء ويعصم ويعافي فضلًا، ويضل من يشاء ويخذل ويبتلي عدلًا»...، وكلام المصنف يفهم منه أن الله تعالى شاء أن يهدي طائفة من الناس من القدم وشاء أن يضل طائفة وهذه فكرة باطلة وغير صحيحية، وقوله: «وكلهم يتقلبون في مشيئته» هذا تصوير جبري خطأ لحال الخلق! يريد أن يصل من هذه الصياغة إلى أن أفعال الخلق تحدث رغم أنفهم بإلجاء الله تعالى لهم إليها...، فهو يغطي كل هذه العقيدة الفاسدة بعبارته هذه مع أنها عقيدة غير مقبولة!...، وقوله: «بين فضله وعدله، لاراد لقضائه، ولا معقب لحكمه، ولا غالب لأمره، آمنا بذلك كله» هذا حق يريد به تغطية الباطل الذي يريده لإرضاء المحَدِّثين المجسمة الذين يريدون أن يثبتوا عقيدة الجبر...، وقوله: «والسعيد من سعد بقضاء الله، والشقي من شقي بقضاء الله» كلام باطل مردود! لأنه يفيد أن الله-تعالى-أجبره على

الشقاء وألجأه إليه...، قوله: «وذلك من عقد الإيمان، وأصول المعرفة، والاعتراف بتوحيد الله تعالى وربوبيته» ليس كذلك؛ لأنه ليس من الإيمان حقًّا الاعتقاد أن العبد مجبور مكره لا يستطيع أن يعمل باختياره! والله تعالى خلقه مختارًا ومكنه أن يفعل ما يشاء...، فالقول بأن العبد مختار يستطيع أن يفعل ما يشاء ويفعل الشيء وضده مناقض للتوحيد وعقد الإيمان وربوبية الخالق سبحانه كما يزعم المصنف ويحاول أن يهول به...، قوله: «وكل يعمل لما قد فرغ له،وصائر إلى ما خلق له» هذا هو الجبر بعينه وهو باطل من القول...، وقوله: « والاستطاعة التي يجب بها الفعل» كلام المصنف هذا لا معنى له ولا خطام ولا زمام! فلا يستحق التفنيد!..، وهذا الإكثار من الكلام الذي يقترفه المصنف في هذا الإنشاء غايته تجميع المتشابهات لنصر عقيدة الجبر والإكراه)(١).

وهذا النقل يؤكد ما سبق ذكره من أن ما كتبه على الطحاوية إنما هو اعتراض عليها وليس شرحًا، لكنهجعل عبارة الطحاوي مدخلًا لما يريده، ويلاحظ عليه أنه يوافق المعتزلة في معتقدهم وأدلتهم.

٧- في حكم مرتكب الكبيرة يعترض على قول الطحاوي: «وأهل الكبائر من أمة محمد- ﷺ-في النار لا يخلدون» بقوله:(لا نوافق المصنف على ما يقوله من أن أصحاب الكبائر لا يخلدون في نار جهنم بل يخرجون منها)(٢)، ويصف هذه العقيدة بأنها (فكرة لم تأت في القرآن وهي فكرة يهودية جاءت في أحاديث ولم تأت في القرآن)(٣).

---

(١) الشرح، ص٢٦٨- ٢٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص٥٧٨.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

ويقرر جازمًا بأن(من كسب سيئة وخطيئة والمراد بذلك أهل الكبائر فهو من المخلدين في النار)[١]، وهو في هذا مخالف لقول أهل السنة وقول الأشاعرة والماتريدية، موافق لقول المعتزلة.

٨- أنكر الصراط وضعَّف الأدلة الواردة فيه، مع إثبات الطحاوي له[٢].

٩- خالف في مسائل الصلاة خلف كل بر وفاجر من أهل القبلة، وعدم الخروج على الأئمة وإن جاروا، واعترض على الطحاوي في ذلك، وحكم على الأدلة التي استند إليها الطحاوي بالواهية[٣]، كما أنه خالف في باب عدالة الصحابة، زاعمًا أن بعضهم بدل أحكام الإسلام، بل إنه أساء الأدب في حق بعضهم كمعاوية -رضي الله عنه-[٤].

ومما تقدم يلاحظ أن السقاف خالف الطحاوي في أصول الاعتقاد مخالفة صريحة، وانتهج منهجًا أقرب ما يكون إلى منهج المعتزلة، إضافة إلى ما حواه الكتاب من الوقيعة بعلماء أهل السنة والتنقص منهم والافتراء عليهم[٥].

وبناء على ذلك فلن يدخل هذا الكتاب ضمن شروح الطحاوية التي ستناقش في هذا البحث؛ فهو في الواقع ليس شرحًا وإن سماه مؤلفه بذلك، فالعبرة بالحقائق والمعاني لا بالأسماء والألفاظ.

---

(١) الشرح، ص٥٧٨.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٥٣٨-٥٥٩.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٦٣٣-٦٤٠.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٦٥٣-٦٧٠.

(٥) انظر في ذلك: عبث أهل الأهواء بتراث الأمة ووقيعتهم في علمائها: نظرة تطبيقية في كتب حسن السقاف، لمحمد الكثيري.

١٣- شرح لمؤلف مجهول:

والشرح مخطوط[١]، والشارح على طريقة الماتريدية حيث قال بالتكوين ورد على الأشاعرة في المسألة[٢]، وفي القدر يختار قول الماتريدية ويرد على الأشاعرة ويعتبرهم من الفرق الضالة الجبرية[٣].

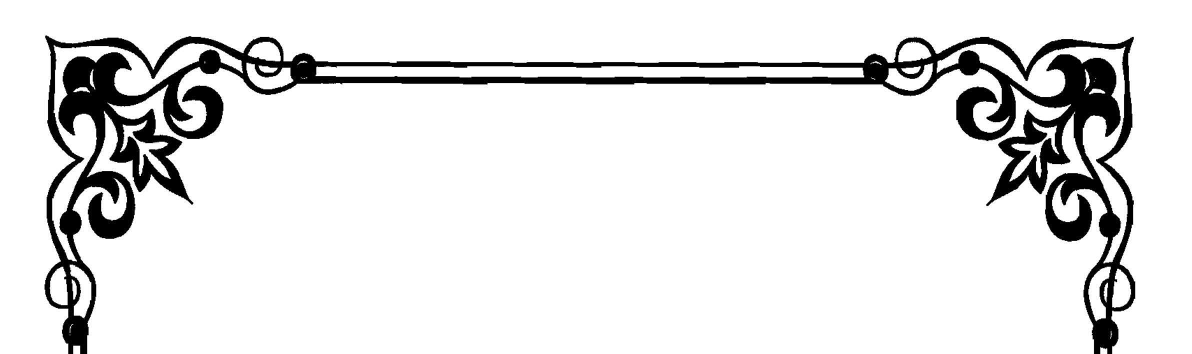
* * *

(١) وأصله مخطوط من الكويت ٨٣ ورقة.

(٢) انظر:الشرح، ل٨-١١.

(٣) انظر: المصدر السابق، ل٨٢، ٨١، ٧١، ١٤.





الباب الثاني

اتجاهات الشراح في مصادر التلقي ومناهج الاستدلال في العقيدة الطحاوية

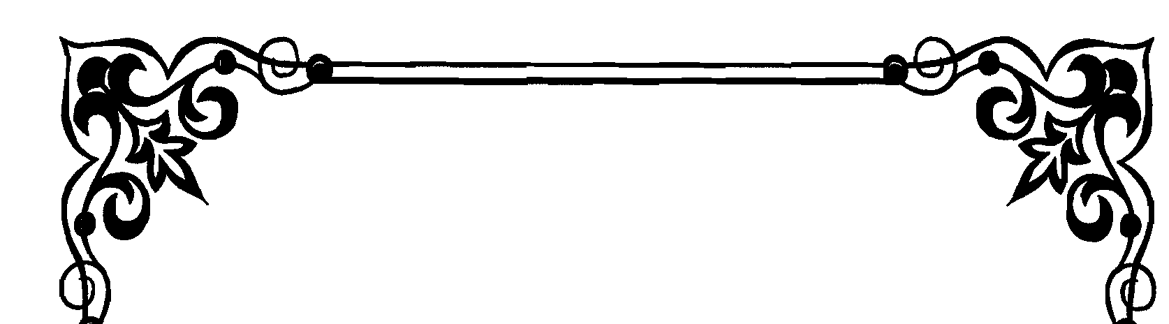
وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الاتجاهات في تحديد مصادر التلقي.

الفصل الثاني: الاتجاهات في تحديد مناهج الاستدلال.

الفصل الثالث: منهج الإمام الطحاوي.





الفصل الأول

الاتجاهات في تحديد مصادر التلقي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين





توطئة

أشيرُ في مستهل هذا الباب إلى قلة العبارات التي تناولت مصادر التلقي ومنهج الاستدلال بالتصريح في العقيدة الطحاوية، ونظرًا لأهمية موضوع مصادر التلقي ومنهج الاستدلال رأيتُ أن يتم التركيز على أبرز القضايا المنهجية التي تباين موقف الطرفين منها، وهي:

١- مصادر تلقي العقيدة.

٢- خبر الواحد وحجيته في العقيدة.

٣- العلاقة بين العقل والنقل.

وسأعرضُ بشكل مختصر منهج كل طرف في هذه المسائل، ثم أبين منهج الطحاوي وإلى أيِّ الفريقين كان أقرب.

* * *

المبحث الأول

اتجاه شراح أهل السنة

أولًا: مصادر التلقي:

يقوم منهج الاستدلال عند أهل السنة على أساس وحدة مصدر التلقي، حيث يعدون الكتاب والسنة الأصل الذي يُتلقى منه الاعتقاد، وذلك لما يعتقدونه من كمال الدين وأن الكتاب والسنة فيهما الهدى والنور والغنية عما سواهما، وأنه لا يمكن أن يوجد أمر من أمور الدين إلا والنصوص كافية في الدلالة عليه، فإن جِماع الفرقان بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والرشاد والغي، أن يُجعل ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتبه هو الحق الذي يجب على كل أحد اتباعه، وبه يتحصل الفرقان والهدى، وأما ما سواه من كلام سائر الناس فيُعرض عليه، فما وافقه يُقبل وما خالفه يُردّ، وإن لم يُعلم هل وافقه أو خالفه لكونه مجملًا فإنه يُمسك عنه ولا يُتكلم فيه إلا بعلم، فإن (العلم ما قام عليه الدليل والنافع منه ما جاء به الرسول، وقد يكون علم من غير الرسول؛ لكن في أمور دنيوية مثل الطب والحساب والفلاحة والتجارة، وأما الأمور الإلهية والمعارف الدينية فهذه العلم فيها مأخذه عن الرسول، فالرسول أعلم الخلق بها، وأرغبهم في تعريف الخلق بها، وأقدرهم على بيانها وتعريفها، فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود)(١).

وبناءً على ذلك فإن أهل السنة يعتقدون أن صحة المنهج واستقامته لا تكونان إلا بالتسليم للمصدر المعصوم وعدم الاعتراض عليه، في حين أن

(١) الفرقان بين الحق والبطلان، لابن تيمية، ص٤٥٨.

اتخاذ غيره مصدرًا يستلزم الوقوع في الخطأ والتناقض.

والتسليم للنصوص الشرعية يُعتبر من أعظم ما يميز منهج أهل السنة عن سائر مخالفيهم فإن كل انحرافٍ حصل في الفكر الإسلامي كان بسبب الخلل في مصادر التلقي واتخاذ غير الكتاب والسنة مصدرًا في تلقي الدين[١].

يقول أبو المظفر السمعاني:(وأما أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة أمامهم، وطلبوا الدين من قبلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم، عرضوه على الكتاب والسنة، فإن وجدوه موافقًا لهما قبلوه، وشكروا الله حيث أراهم ذلك، ووفقهم إليه، وإن وجدوه مخالفًا لهما تركوا ما وقع لهم، وأقبلوا على الكتاب والسنة، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم، فإن الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلى الحق)[٢].

ويقول ابن عبد البر: (واعلم يا أخي أن السنن والقرآن هما أصل الرأي والعيار عليه وليس الرأي بالعيار على السنة بل السنة عيار عليه، ومن جهل الأصل لم يصب الفرع أبدًا)[٣].

ثانيًا: خبر الآحاد:

يقسم علماء الحديث السنة إلى متواتر وآحاد، فالمتواتر هو ما رواه جماعة عن جماعة يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب، والآحاد هو ما لم يجمع شروط المتواتر[٤].

---

(١) انظر: الفرق المنهجي بين أهل السنة وأهل الأهواء، للدكتور عبد الله العنقري، ص١٣-٢٤.

(٢) الحجة في بيان المحجة، ٢/ ٢٢٣.

(٣) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، ٢/ ١١٤٠.

(٤) انظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص٢٣-٢٩.

وأهل السنة في أخذهم واحتجاجهم بنصوص الكتاب والسنة، لا يفرقون في السنة بين ما كان متواترًا أو آحادًا، بل الجميع يقبلونه ويحتجون به إن صح، يقول الإمام الشافعي: (لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد)(١).

ويقول ابن عبد البرعنهم: (كلهم يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعًا ودينًا في معتقده، على ذلك جماعة أهل السنة)(٢).

ولا يعني هذا أن أهل السنة يقبلون خبر الواحد مطلقًا، فإن خبر الواحد قد يكون صدقًا وقد يكون كذبًا، فهو لا يفيد العلم لذاته إنما يفيد العلم إذا اقترن به كون الراوي للحديث عدلًا ضابطًا، وأن يكون حديثه متصل الإسناد من غير شذوذ ولا علة قادحة، ومنهج علماء الحديث في ذلك دقيق منضبط إذ هو مبني على أصول محكمة.

ومن أبرز أدلة أهل السنة على صحة الأخذ بخبر الواحد قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾(٣)، فالطائفة تُطلق ويراد بها الواحد فما فوق، كما أن التفقه في الدين يشمل

(١) الرسالة، للشافعي، ص٤٥٧-٤٥٨.

(٢) التمهيد، لابن عبد البر، ١/ ٨. وانظر: الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، للخطيب البغدادي، ١/ ١٠٧-١٢٩، وخبر الآحاد وحجيته في إثبات العقيدة، لعبد الله السرحاني، ص٥١-٦٣، وخبر الواحد وحجيته، للدكتور أحمد الشنقيطي، ٢/ ٧-١٨٠، وأصل الاعتقاد، للدكتور عمر الأشقر، ص١٩-٣٤، ومذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص١٠٤-١٠٥، وشيخ الإسلام وجهوده في الحديث وعلومه، للدكتور عبد الرحمن الفريوائي، ١/ ٣١١-٣٣٣.

(٣) سورة التوبة: (١٢٢).

الأصول وما دونها من مسائل الدين، بل إن التفقه في الأصول أولى وأحرى.

ومن الأدلة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ٦﴾[١]، فيُفهم من الآية أن العدل إذا جاء بالخبر فإن الحجة تقوم به، وأنه لا يجب التثبت منه بل يؤخذ منه دون تردد.

وقد اعتمد شراح أهل السنة على بعض عبارات الطحاوي التي يرون فيها الصراحة في الدلالة على منهجهم، وفي تقرير حجية خبر الواحد[٢]، اعتمد أغلب الشراح على قول الطحاوي: (والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان، وجميع ما صح عن رسول الله- ﷺ-من الشرع والبيان كله حق)[٣]، حيث يرون صراحته في الدلالة على وجوب الأخذ بالحديث إذا صح دون تفريق بين ما كان متواترًا أو آحادًا، وأن فيه ردًّا على قول المتكلمين في عدم حجية أخبار الآحاد في العقيدة، يقول الشيخ الألباني: (يعني دون تفريق بين ما كان منه خبر آحاد أو تواتر، ما دام أنه صح عن رسول الله- ﷺ-، وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه، والتفريق بينهما إنما هو بدعة وفلسفة دخيلة في الإسلام مخالف لما كان عليه السلف الصالح والأئمة المجتهدون)[٤]، ويقول ابن أبي العز: (يشير الشيخ-رحمه الله- بذلك إلى الرد على الجهمية والمعطلة والمعتزلة والرافضة، القائلين بأن

---

(١) سورة الحجرات: (٦).

(٢) سيكتفى في هذا المبحث بتقرير الشراح لمسألة خبر الآحاد وأما تقريرهم لمسألة وحدة مصادر التلقي فسيكون مع تقريرهم للعلاقة بين العقل والنقل للترابط الشديد بينهما.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢١-٢٢.

(٤) تعليقات الألباني على الطحاوية، ص٢٩.

الأخبار قسمان: متواترٌ وآحاد، فالمتواتر وإن كان قطعي السند لكنه غير قطعي الدلالة، فإن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين!! وبهذا قدحوا في دلالة القرآن على الصفات! قالوا: والآحاد لا تفيد العلم، ولا يحتج بها من جهة طريقها، ولا من جهة متنها! فسدوا على القلوب معرفة الرب -تعالى- وأسمائه وصفاته وأفعاله من جهة الرسول)[1].

وساق عبارة الطحاوي السالفة أحد الباحثين مستدلًّا بها على مخالفة الماتريدية لمنهج السلف في خبر الواحد، ثم قال: (فهذا النص -كما ترى- ينادي بأندى صوت أن الحديث بعد ما صح عن رسول الله - ﷺ -يستدل به على إثبات العقيدة من دون قيد التواتر والشهرة، فثبت ثبوتًا واضحًا كفلق الصبح بل كالشمس في رابعة النهار، أن منهج الماتريدية كغيرهم من المتكلمين منهج مبتدع مخالف لمنهج السلف عامة ولا سيما الإمام أبي حنيفة وأصحابه الأوائل)[2].

* * *

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ١٤٢، وانظر شروح المشايخ: الشيخ ابن مانع، ص١٧، والشيخ عبد الرحمن البراك، ص ٢٣١، والشيخ عبد الله الغنيمان، ص١٩٢، والشيخ صالح الفوزان، ص ١٤٧، والشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٨٨، ١٤٧، والدكتور محمد الخميس، ص٨٦.

(٢) الماتريدية، للأفغاني، ٢/ ١٠١.

المبحث الثاني

اتجاه شراح المتكلمين

أولًا: مصادر التلقي:

إذا كان منهج أهل السنة يقوم على أساس التسليم المطلق لنصوص الكتاب والسنة وعدم الاعتراض عليها وأن العقل تابع لها، فإن منهج المتكلمين بخلاف ذلك تمامًا، حيث جعلوا مصدر التلقي والأصل في الاستدلال الأدلة العقلية المحضة، ثم بعد ذلك ينظرون في الأدلة النقلية، فما وافق منها ما أصلوه سلفًا قبلوه واستدلوا به، ليس لأجل ثبوته وإنما لموافقته ما أصلوه قبل النظر، وأما ما خالف أصولهم من النصوص فيسلكون معه أحد مسلكين:

إما التأويل لكي يتوافق مع أصولهم، وإن لم يمكن تأويله سلكوا مسلك التفويض، وهو إبطال المعنى الظاهر للنص أولًا، وجعل معناه من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله ثانيًا.

ويقصدون بالأدلة العقلية ما أصلوه وأحدثوه من أدلة عقلية كدليل حدوث الأجسام الذي يستدلون به على وجود الله، ويلتزمون لأجله لوازم من أبرزها نفي أغلب صفات الله التي ثبتت بالنصوص.

ولا يمكن -عندهم- إثبات صحة النقل إلا بتلك الأصول العقلية التي هي أصلٌ له، فإذا ورد في النقل ما يقدح في شيء من تلك الأصول -التي دلت على صحته- كان ذلك قدحًا في العقل والنقل معًا، ولذلك قالوا بوجود التعارض بين العقل والنقل فضلًا عن إمكانه، وسيأتي مزيد بيان لذلك عند الحديث عن منهج الاستدلال وعلاقة العقل بالنقل.

ثانيًا: خبر الآحاد:

أما موقف المتكلمين من أخبار الآحاد فيرون أنها ظنية الثبوت ولا تفيد العلم؛ لذلك فلا يحتج بها في العقائد، وقد يتأولونها مع ذلك وفق منهجهم في دفع ما يعارض أصولهم، ليس لأنها ثابتة بل على سبيل افتراضية ثبوتها.

يقول الجويني[١] عن أحاديث الصفات: (وأما الصفات التي يتمسكون بها فآحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغًا، لكنا نومئ إلى تأويل ما دون منها في الصحاح)[٢]، ويقول الملا علي قاري[٣]:(فإن الآحاد لا تفيد الاعتماد في الاعتقاد)[٤].

ويقول التفتازاني: (وأما خبر الواحد إنما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول)[٥].

وقد اعتمد شراح المتكلمين على بعض عبارات الطحاوي التي يرون فيها الدلالة على منهجهم، وفيما يتعلق بأخبار الآحاد وتقرير منهجهم في

---

(١) هو: أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله الجويني، من كبار أئمة الأشاعرة، فقيه على مذهب الإمام الشافعي، برع في الأصول والفقه وعلم الكلام، من مؤلفاته: الإرشاد، والشامل، ونهاية المطلب، توفي سنة٤٧٨ه. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٨/ ٤٦٨، وطبقات الشافعية، للسبكي، ٥/ ١٦٥.

(٢) الإرشاد، للجويني، ص ١٦١، وانظر: الشامل، له، ص ٥٦١، أساس التقديس، للرازي، ص ٢١٩.

(٣) هو: علي بن سلطان محمد، نور الدين الملا الهروي القاري، فقيه حنفي، سكن مكة وتوفي بها، من المكثرين في التصنيف، من مؤلفاته: شرح الفقه الأكبر، وشرح مشكاة المصابيح، توفي سنة ١٠١٤ه. انظر: الأعلام، للزركلي، ٥/ ١٢.

(٤) شرح الفقه الأكبر، ص٩٠.

(٥) شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٣٥، وانظر: التوحيد، للماتريدي ٧٢، تلخيص الأدلة، للصفار، ص٦٨١-٦٨٢.

ذلك[١]، فقد اعتمد الشراح على بعض العبارات التي يرون أن الطحاوي أراد بها تقرير منهجهم وهي:

١- قول الطحاوي: (والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان، وجميع ما صح عن رسول الله- ﷺ-من الشرع والبيان كله حق)[٢]، وهذه العبارة هي التي استدل بها شراح أهل السنة على منهجهم في حجية خبر الواحد، لكن الناصري يرى أن المراد بها المتواتر دون الآحاد حيث يقول في شرحه لها: (وكذلك جميع ما صح عن رسول الله- ﷺ-بالنقل المتواتر من جميع أحكام الشرع وجميع ما صح عنه من بيان مصالح الدارين فذلك كله حق يجب اعتقاد حقيته)[٣]، وأما بقية الشراح فلم يبينوا المراد الدقيق من هذه العبارة، فبعضهم لم يعلق عليها[٤]، وبعضهم يكتفي بإعادة العبارة دون الخوض في معناها الدقيق، يقول الهندي: (قوله: «وجميع ما صح عن رسول الله- ﷺ-من الشرع والبيان كله حق»؛ لأنه لما ثبت أن القرآن منزل من عند الله وأن الرسول حق، ثبت أن جميع ما في القرآن وما صح من الأحاديث عن النبي- ﷺ-في بيان الشرع حق كله؛ لأنه معصوم عن الكذب والباطل)[٥].

ويقول الحبشي شارحًا العبارة: (لأن جميع ما أنزل الله في القرآن وجميع

---

(١) سيكتفى في هذا المبحث بتقرير الشراح لمسألة خبر الآحاد وأما تقريرهم لمسألة مصادر التلقي فسيكون مع تقريرهم للعلاقة بين العقل والنقل للترابط الشديد بينهما.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢١-٢٢.

(٣) شرح الناصري، ل ٢٣٥.

(٤) انظر: شرح الشيباني، ص ٣٠، شرح الميداني، ص٩٩، شرح الأقحصاري، ص١٩٢، شرح القونوي، ل٣٤.

(٥) شرح الهندي، ص ١٢١، وانظر: شرح جبران، ص ٥٨.

ما صح عن رسول الله من الشرع والبيان كله حق)[١].

٢- قول الطحاوي بعد حديثه عن الرؤية: (وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن رسول الله- ﷺ-فهو كما قال ومعناه على ما أراد)[٢]، وهذه العبارة لم يذكر أحد من شراح أهل السنة أن فيها دلالة على منهجهم، وكذا أغلب شراح المتكلمين، إلا أن بعضهم يرى دلالتها على صحة الأحاديث المروية في الرؤية وشهادة (بحقيقة موجبها إذ ما ثبت في الشريعة يجب الاعتقاد به)[٣]، ثم يخصص ما ثبت في الشريعة بقوله: (الاعتقاد لا يُبنى إلا على دليل موجب للعلم وذلك كتاب ناطق، أو خبر متواتر أو مشهور، تلقاه السلف بالقبول، أو إجماع الأمة)[٤].

٣-قول الطحاوي: (فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله-عز وجل-ولرسوله- ﷺ-)[٥]، حيث يرى الناصري أن التسليم يكون لما ثبت وهو المتواتر، حيث يقول: (وأما قولهم-وساق العبارة-، فإنما قالوا ذلك في كل ما ثبت كونه من الله-تعالى-ومن رسوله- ﷺ-بالدليل الموجب للعلم من كتاب ناطق أو خبر متواتر أو إجماع أمة فإنه يجب تسليمه لله-تعالى-ولرسوله- ﷺ-)[٦]، وكذلك فعل هو والأقحصاري في تعليقهما على قول الطحاوي: (فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه)[٧]، حيث خصصا

(١) شرح الحبشي، ص ٢٥٨، وصنع مثل ذلك في الشرح الصغير له، ص٧٣.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص١٣-١٤.

(٣) شرح الناصري، ل١٦٧.

(٤) المصدر السابق، ل١٦٧، وانظر: شرح القسطنطيني، ل١.

(٥) العقيدة الطحاوية، ص١٤.

(٦) شرح الناصري، ل ١٦٨.

(٧) العقيدة الطحاوية، ص١٤.

التسليم للمتواتر من الأحاديث، يقول الأقحصاري: (يعني أن كل من لم يستقبل ما ثبت بدليل قطعي من كتاب ناطق، أو خبر متواتر، أو إجماع الأمة الهادية، بالتسليم)[١].

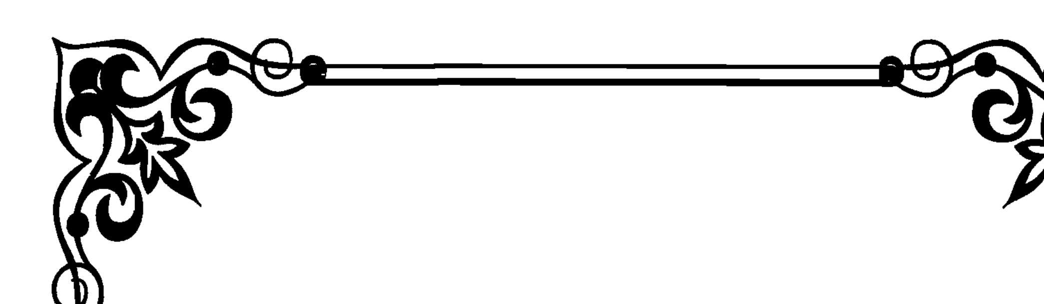
٤- قول الطحاوي: (ولا نخوض في الله)[٢]، حيث اشترك الناصري والأقحصاري في أن القول في صفات الله بما ثبت بخبر الواحد يعد من الخوض الذي أراده الطحاوي؛ لأنه كلام عن غير يقين، يقول الأقحصاري: (أي لا نتكلم في ذات الله وصفاته من غير بصيرة، بل نتبع في ذلك ما دعانا إليه الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة...، ولا تبنى العقائد على أخبار الآحاد لأنها لا توجب العلم يقينًا، والأصل في أسماء الله-تعالى-وصفاته التوقيف)[٣].

* * *

(١) شرح الأقحصاري، ص ١٥١-١٥٢، وانظر: شرح الناصري، ل ١٧١.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٣) شرح الأقحصاري، ص١٨٤-١٨٥، وانظر: شرح الناصري، ل٢٢٤-٢٢٥.



الفصل الثاني

الاتجاهات في تحديد مناهج الاستدلال

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.





المبحث الأول
اتجاه شراح أهل السنة

- **علاقة العقل بالنقل:**

تعتبر علاقة العقل بالنقل عند أهل السنة علاقة تلازم وتوافق، ويُقصد بالعقل: العقل الصريح الخالي من الشبهات والخيالات، وبالنقل: النقل الصحيح الثابت، فهما لا يتعارضان، بل إن أهل السنة لا يسلمون بإمكان التعارض بينهما بحال، فضلًا عن القول بتقديم العقل عند التعارض، وعندهم أن ما يحصل من تعارض فمرجعه إما إلى فساد في العقل أو ضعف في النقل، ويمتنع أن يكون التعارض في نفس الأمر، ذلك لأن العقل من الميزان الذي أنزله الله وقرنه بالكتاب، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴿١٧﴾ ﴾(١)، (وكما لا يتناقض الكتاب في نفسه، فالميزان الصحيح لا يتناقض في نفسه، ولا يتناقض الكتاب والميزان، فلا تتناقض دلالة النصوص الصحيحة، ولا دلالة الأقيسة الصحيحة، ولا دلالة النص الصريح والقياس الصريح، بل كلها متعاضدة متناصرة، يصدِّق بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض، فلا يناقض القياس الصحيح النص الصحيح أبدًا)(٢).

وقول أهل السنة بالاكتفاء بالكتاب والسنة مصدرًا للتلقي لا يعني أنهم ينتقصون الأدلة العقلية أو يطعنون فيها، إنما يطعنون في الجهالات التي يعارض بها المخالفون، ويقولون: (قولًا عامًّا كليًّا: إن النصوص الثابتة عن

---

(١) سورة الشورى: (١٧).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ١/ ١٣٣.

الرسول- ﷺ-لم يعارضها قط صريح معقول، فضلًا عن أن يكون مقدمًا عليها، وإنما الذي يعارضها شبه وخيالات، مبناها على معانٍ متشابهة وألفاظٍ مجملة، فمتى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه سوفسطائية، لا براهين عقلية)(١).

كما أن ذلك لا يعني-وهو الأهم-أن الأدلة النقلية أدلةٌ خبريةٌ محضة، لا تفي بالأدلة العقلية، بل الحق أن بينهما تلازمًا فالأدلة العقلية تستلزم الأخذ بالأدلة النقلية، والأدلة النقلية فيها بيان وتنبيه إلى الأدلة العقلية، يقول الإمام ابن تيمية: (والكتاب والسنة يدلان بالإخبار تارة، وبالتنبيه تارة، والإرشاد والبيان للأدلة العقلية تارة، وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات، من الأدلة اليقينية، والمعارف الإلهية، قد جاء به الكتاب والسنة، مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان ما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين)(٢).

وما يُعلم بالنقل إما أن يكون مدركًا بالعقل أو مما لا يدركه العقل وهو الغيب المحض، فأما ما يدركه العقل-كوجود الله تعالى ووحدانيته وأصل المعاد-فلا بد أن ينبه النقل على دلالة العقل عليه بأكمل طريق وأحسن عبارة، لذلك يُحتج بها على المخالف حتى وإن لم يؤمن بصدق الرسول، يقول ابن تيمية في توضيح هذا النوع: (واعلم أن عامة مسائل أصول الدين الكبار؛ مثل الإقرار بوجود الخالق ووحدانيته، وعلمه وقدرته، ومشيئته

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ١/ ١٥٦.
(٢) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية ٢/ ١١٠.

وعظمته، والإقرار بالثواب وبرسالة محمد- ﷺ -مما يعلم بالعقل قد دل الشارع على أدلته العقلية، وهذه الأصول التي يسميها أهل الكلام العقليات وهي ما تعلم بالعقل، فإنها تعلم بالشرع، لا أعني بمجرد أخباره، فإن ذلك لا يفيد العلم إلا بعد العلم بصدق المخبِر، فالعلم بها من هذا الوجه موقوف على ما يعلم بالعقل من الإقرار بالربوبية وبالرسالة، وإنما أعني بدلالته وهدايته...، فهذا موضع يجب التفطن له؛ فإن كثيرًا من الغالطين من متكلم ومتفقه وعامي وغيرهم يظن أن العلم المستفاد من الشرع إنما هو لمجرد إخباره تصديقًا له فقط، وليس كذلك؛ بل يستفاد منه بالدلالة والتنبيه والإرشاد جميع ما يمكن ذلك فيه من علم الدين)[١].

وأما ما كان من الغيب المحض-كتفاصيل اليوم الآخر وبعض الصفات الخبرية-فهذه وإن كانت أخبارًا فإن الإيمان بها يستند إلى الأدلة العقلية التي عُلم بها صدق المخبِر وأنه معصوم فيما يُبلغ عن الله، وهذه لا ينتفِع بها إلا من آمن بالرسول، فتبين أن الأدلة النقلية مرتبطة بالأدلة العقلية ولا تنفك عنها، إما بطريق التضمن أو بطريق اللزوم، ولذلك كان من المهم بيان الأدلة العقلية التي نبهت عليها النصوص، وعدم التقصير في ذلك، لاسيما إن كان ذلك مجرد ردة فعلٍ للمنهج المخالف في التعامل مع العقل[٢].

ولما أراد شراح الطحاوية من أهل السنة أن يقرروا هذا المنهج في المسائل السابقة عبر شروحهم صار لهم مسلكان:

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ١٩/ ٢٣٠، وانظر: الفرقان بين الحق والبطلان، له، ص٤٥٩-٤٦٠.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٩/ ١٥٩-١٦٢.

المسلك الأول: ذكر ما يتعلق بذلك استطرادًا وليس شرحًا لعبارة الطحاوي وهذا قليل[١].

المسلك الثاني: الاعتماد في تقرير منهجهم على بعض عبارات الطحاوي من خلال شرحها، وهذا هو الأكثر، وهو المهم مناقشته.

ففي تقرير مصادر التلقي ووجوب التسليم لها وعلاقة العقل بالنقل اعتمد الشراح على عدة عبارات وهي:

١- قول الطحاوي: (فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله-عز وجل- ولرسوله- صلى الله عليه وسلم-)[٢].

٢- وقوله: (ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام)[٣].

وهاتان العبارتان اتفق الشراح على دلالتهما على منهج أهل السنة في التسليم للنصوص وعدم الاعتراض عليها بشيء، وأن العقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح بحال، يقول ابن أبي العز شارحًا العبارة الأولى: (أي: سلم لنصوص الكتاب والسنة، ولم يعترض عليها بالشكوك والشبه والتأويلات الفاسدة، أو يقول: العقل يشهد بضد ما دل عليه النقل! والعقل أصل النقل!! فإذا عارضه، قدمنا العقل!! وهذا لا يكون قط، لكن إذا جاء ما يوهم مثل ذلك، فإن كان النقل صحيحًا، فذلك الذي يدعي أنه معقول إنما هو مجهول، ولو حقق النظر لظهر ذلك، وإن كان النقل غير صحيح، فلا

(١) انظر: شرح ابن أبي العز، ١/ ١٢٦-١٣١-١٤٩-١٨١-٣١٤.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص١٤.

(٣) المصدر السابق، ص١٤.

يصلح للمعارضة، فلا يتصور أن يتعارض عقلٌ صريح ونقلٌ صحيح أبدًا)[١]، ويقول في شرح العبارة الثانية: (هذا من باب الاستعارة، إذ القدم الحسية لا تثبت إلا على ظهر شيء. أي: لا يثبت إسلام من لا يسلم لنصوص الوحيين، وينقاد إليها، ولا يعترض عليها، ولا يعارضها برأيه ومعقوله وقياسه)[٢].

ولم يقتصر أمر الاستدلال بهذه العبارات على الشراح، بل إن عددًا من الباحثين يستشهدون بهذه العبارات، إما في تقرير منهج أهل السنة والاستدلال له، أو في الرد على المخالفين[٣].

٣- وفي التحذير من مخالفة هذا المنهج والإعراض عن الكتاب والسنة واتخاذ غيرهما من المصادر كعلم الكلام اعتمد الشراح على قول الطحاوي: (فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجبه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان، فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب، والإقرار والإنكار، موسوسًا تائهًا،

(١) شرح ابن أبي العز، ١/ ٣٢٠، وانظر شروح المشايخ: عبد الرحمن البراك، ص١٢١، وعبد الله الغنيمان، ص٩٥-٩٦، وصالح الفوزان، ص ٨١، وعبد العزيز الراجحي، ص ٢٦٧، وصالح آل الشيخ، ص ٢٥٣، وأحمد الغامدي، ص٣٨، ومحمد الخميس، ص ٤٦-٤٧.

(٢) شرح ابن أبي العز، ١/ ٣٢٣، وانظر شروح المشايخ: عبد الرحمن البراك، ص ١٢٨، وعبد الله الغنيمان، ص٩٧، وصالح الفوزان، ص ٨٢، وعبد العزيز الراجحي، ص٢٦٨، وصالح آل الشيخ، ص٢٣٧، وأحمد الغامدي، ص٣٨-٣٩، ومحمد الخميس، ص٤٦.

(٣) انظر: الماتريدية، للحربي، ص٧١، ومنهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة، للصويان، ص٣٩، وموقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، للأمين الصادق، ١/ ٦٤، وأصول الدين عند أبي حنيفة، للخميس، ص ٥٧٩، وعلي سامي النشار وموقفه من الفرق، للدكتور أبو زيد بن محمد مكي، ص ١٣٣.

شاكًّا زائغًا، لا مؤمنًا مصدقًا، ولا جاحدًا مكذبًا)[١].

فالشراح يرون أن الطحاوي أراد بهذا الكلام التحذير من عدم التسليم للنصوص وبيان أثر ذلك، ويحرصون على التمثيل بعلم الكلام نظرًا لأنه علم مبني على مقدمات تناقض منهجية التسليم المطلق للنصوص[٢].

٤- كما أن هناك بعض العبارات التي يرى بعض الشراح أنها تدل على منهج أهل السنة في التسليم للنصوص وعدم الاعتراض عليها بشيء، وهي:

- قول الطحاوي: (ولا نصدق كاهنًا أو عرافًا، ولا من يدعي شيئًا يخالف الكتاب والسنة وإجماع الأمة)[٣]، يقول الشيخ عبد الرحمن البراك: (أي: ونحن أهل السنة لا نصدق من يدعي شيئًا يخالف الكتاب والسنة وإجماع الأمة؛ بل كل من ادعى من يخالف كتاب الله-تعالى-وسنة رسوله-ﷺ-يجب الرد والإنكار عليه...، والإيمان بكتاب الله وسنة رسوله-ﷺ-يستلزم رد كل ما خالف ذلك)[٤].

- ومنها قول الطحاوي: (ولا نخوض في الله)[٥]، حيث يرى بعض الشراح أن فيها دلالة على ذم علم الكلام الذي يخوض في الله بالباطل وبمعارضة النصوص، يقول ابن أبي العز: (يشير الشيخ-رحمه الله-إلى الكف

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٤.

(٢) انظر: شرح ابن أبي العز، ١/ ٣٢٥-٣٣٨، وشروح المشايخ:عبد الرحمن البراك، ص١٣١-١٣٥، وعبد الله الغنيمان، ص٩٧-١٠٠، وصالح الفوزان، ص ٨٢-٨٤، وعبد العزيز الراجحي، ص٢٧٢-٢٧٣، وصالح آل الشيخ، ١/ ٢٥٠-٢٥٥، وأحمد الغامدي، ص٣٨-٣٩، ومحمد الخميس، ص ٤٦-٤٧.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٣١.

(٤) شرح الشيخ البراك، ص ٤٠٧، وانظر: شرح الشيخ صالح الفوزان، ص ٢٥٣.

(٥) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

عن كلام المتكلمين الباطل، وذم علمهم، فإنهم يتكلمون في الإله بغير علم وغير سلطان أتاهم)(١).

- ومنها قول الطحاوي في وصف أولياء الرحمن: (وأكرمهم عند الله أطوعهم، وأتبعهم للقرآن)(٢)، يقول الشيخ عبد الرحمن البراك: (هذا من التنويع في التعبير، لأن من كان أطوع فهو أتبع، ومن كان أتبع فهو أطوع، ولا طاعة إلا باتباع القرآن...، واتباع القرآن يكون بامتثال ما فيه من الأوامر، واجتناب ما فيه من المناهي...، فلا رأي لأحد مع ما جاء في القرآن، ولا رأي لأحد مع بيان الرسول- ﷺ-، بل يجب أن يكون العبد تابعًا لكتاب الله- تعالى-، وسنة رسوله- ﷺ-لا يقدم عليهما هوى ولا رأيًا)(٣).

* * *

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٧٨، وانظر شرحي الشيخين:عبد الرحمن البراك، ص ٢٠٩، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٤٩١.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٢.

(٣) شرح الشيخ البراك، ص ٢٣٨.

المبحث الثاني
اتجاه شراح المتكلمين

- العلاقة بين العقل والنقل:

سبق بيان أن المتكلمين جعلوا مصدر التلقي والأصل في الاستدلال الأدلة العقلية المحضة، وأنهم بعد ذلك ينظرون في الأدلة النقلية، فما وافق منها ما أصلوه سلفًا قبلوه واستدلوا به، وما خالفها ردوه بالتأويل أو التفويض.

والمقصود هنا تأكيد هذا المنهج عندهم وبيان أنهم اعتقدوا بوقوع التعارض بين العقل والنقل فضلًا عن اعتقاد إمكانه.

ويلخص الرازي منهجهم بقانون كلي يوضح ما يُصنع عند تعارض العقل والنقل، بقوله: (اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال، وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وإما أن تكذب الظواهر النقلية وتصدق الظواهر العقلية، وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول- ﷺ-وظهور المعجزات على يد محمد- ﷺ-.

ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهمًا غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه

الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معًا، وأنه باطل.

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوزنا التأويل على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله -تعالى-، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات)(١).

ويقول ابن الهمام في الجواب عن ورود بعض النصوص بإثبات الصفات: (الشرع إنما ثبت بالعقل، فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وإنما ثبتت هذه الدلالة بالعقل، فلو أتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معًا، إذا تقرر هذا فنقول: كل لفظ يرد في الشرع مما يسند إلى الذات المقدسة أو يطلق اسمًا أو صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه، لا يخلو إما أن يتواتر أو ينقل آحادًا، والآحاد إن كان نصًّا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه، وإن كان ظاهرًا فظاهره غير مراد، وإن كان متواترًا فلا يتصور أن يكون نصًّا لا يحتمل التأويل، بل لا بد وأن يكون ظاهرًا وحينئذ نقول: الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادًا منه)(٢).

(١) أساس التقديس، ص ٢٢٠-٢٢١، وانظر: قانون التأويل، للغزالي، ص١٠-١٣، وشرح السنوسية الكبرى، للسنوسي، ص٥٥.

(٢) المسامرة في شرح المسايرة، ص ٣٢-٣٣، وانظر:تبصرة الأدلة، للنسفي، ١/ ٢٨٣-٢٨٤، =

ثم إن المتكلمين لما قرروا أن العقل أصل النقل، قسموا مسائل الاعتقاد إلى ما يكون دليله عقليًّا ولا يمكن الاستدلال عليه بالنقل وهو ما يسمونه بالعقليات، وإلى ما يكون دليله نقليًّا لكن لا يقبل إلا بشرط إمكانه عقلًا وهو ما يسمونه بالسمعيات، وإلى ما يمكن الاستدلال عليه بالعقل والنقل معًا، يقول الجويني: (أصول الاعتقاد تنقسم إلى ما يدرك عقلًا ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعًا، وإلى ما يدرك سمعًا ولا يتعذر إدراكه عقلًا، وإلى ما يجوز إدراكه سمعًا وعقلًا.

فأما ما لا يدرك إلا عقلًا، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله-تعالى-ووجوب اتصافه بكونه صدقًا، إذ السمعيات تستند إلى كلام الله-تعالى-، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوبًا فيستحيل أن يكون مدركه السمع.

وأما ما لا يدرك إلا سمعًا فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع...، وأما ما يجوز إدراكه عقلًا وسمعًا فهو الذي تدل عليه شواهد العقول ويتصور ثبوت العلم بكلام الله-تعالى-متقدمًا عليه)[١].

وبناءً على ذلك فإن قول الأشاعرة والماتريدية في السمعيات-وإن أقروا بها-، لا يعد خروجًا عن منهجهم وأصولهم في الاستدلال، بل هو تحقيقٌ له؛ لأنهم يشترطون في العقليات أن ترد الأدلة النقلية التي تخالفها، وفي

= والتمهيد، له، ٣٧-٣٨، وإشارات المرام، لكمال الدين البياضي، ص ٩٨-٩٩، شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل البابرتي، ص٩٩-١٠٠.

(١) الإرشاد، ص ٣٠١-٣٠٢.

السمعيات ألا تقبل إلا بشرط إمكانها عقلًا، فلو جاء ما يحيله العقل ردوه إما بالتأويل أو التفويض كما كان منهم في نصوص الصفات، فالحاصل عندهم أن العقل هو الحاكم في العقليات وفي السمعيات.

وفي توضيح منهجهم في السمعيات يقول الباقلاني[١]: (ويجب أن يعلم أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، ورد الروح إلى الميت عند السؤال ونصب الصراط والميزان، والحوض، والشفاعة للعصاة من المؤمنين، كل ذلك حق وصدق ويجب الإيمان والقطع به لأن ذلك غير مستحيل في العقل)[٢]، ويجعل التفتازاني الدليل على ما يتعلق بالسمعيات (أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق، ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة)[٣].

وبهذا يتبين عدم دقة ما يقرره بعض الباحثين من أن (الأشاعرة موافقون لأهل السنة فيما يتعلق بالسمعيات كالمعاد والحشر والحوض والصراط والجنة والنار، وعذاب القبر، ونحو ذلك)[٤]، أو أن الماتريدية فيما (يسمونه « السمعيات ».. جعلوا النقل حاكماً فيه والعقل عاطلًا)[٥]، أو أن بعض أئمتهم الذين صرحوا باشتراط الإمكان العقلي في السمعيات قد وافقوا أهل

---

(١) هو: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، من أبرز أئمة الأشاعرة، برز في علم الكلام والجدل، من مؤلفاته: تمهيد الأوائل، وإعجاز القرآن، توفي سنة ٤٠٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٧/ ٩٠، ومرآة الجنان، لليافعي، ٣/ ١٠٦.

(٢) الإنصاف، ص ٤٨.

(٣) شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص ١١٣، تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص ٢٠٦، المسامرة، لابن الهمام، ص ٩٨، الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص ٩٤-٩٨، المواقف، للإيجي، ص٣٨٣.

(٤) موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرحمن المحمود، ٢/ ١٢٤٤.

(٥) الماتريدية، للأفغاني، ٢/ ٨، وانظر: أصول الدين عند أبي حنيفة، للدكتور محمد الخميس، ص ٦٠٩-٦١٠، حوار مع أشعري ويليه الماتريدية ربيبة الكلابية، له، ص ١٦١.

السنة في ذلك(١).

ووجه عدم الدقة في ذلك أنهم وإن وافقوا أهل السنة في النتيجة فقد خالفوهم في منهج الإثبات، فأهل السنة يؤمنون بها لثبوتها بالنص، وما ثبت بالنص فهو بالبداهة موافق للعقل وتمتنع استحالته من جهته، أما المتكلمون فبناءً على أن العقل هو الأصل في الاستدلال لا يكفي في إثبات السمعيات مجرد ثبوت النص، بل لابد أن تكون ممكنة لا يحيلها العقل أولًا، ثم ورود الخبر بها ثانيًا؛ لأنه قد يجيء في النصوص -عندهم- ما يكون ممتنعًا عقلًا كما في أغلب نصوص الصفات.

ثم إن الحكم بالإمكان الذهني غايته ألا يكون مستحيلًا في العقل، ولا يلزم منه تحقق الإمكان الخارجي، ومعلومٌ أن الشيء قد يكون ممكنًا في العقل ولكنه غير متحقق في الخارج، يقول الإمام ابن تيمية: (والإمكان الذهني حقيقته عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي؛ بل يبقى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع، ولا معلوم الإمكان الخارجي وهذا هو الإمكان الذهني)(٢).

ومن الخلل القول بأن السمعيات كلها لا تُعلم إلا بالنقل، والصحيح أن منها ما يستدل عليه بالعقل كإثبات البعث والجزاء والحساب، وقد نبه القرآن على الأدلة العقلية في إثباتها في الجملة وبين إمكان وقوعها في الخارج وأنها ليست مجرد أمور ممكنة لا يحيلها العقل، أما تفاصيل ذلك فهو من الغيب المحض الذي لا سبيل إلى معرفته إلا بالنقل المستند عقلًا إلى دلائل النبوة

---

(١) انظر: الإمام أبو بكر الباقلاني وآراؤه الاعتقادية، لجودي صلاح الدين، ص٥٣١، منهج الطوفي في تقرير العقيدة، للدكتور إبراهيم المعثم، ص٤٧٧.

(٢) مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٩٨.

القاطعة التي تقطع بصدق النبي وأنه معصوم فيما يبلغه عن الله وأنه لا يمكن أن يخبر بشيء يخالف العقل.

ولما أراد الشراح تقرير هذا المنهج من خلال شروحهم صار لهم طريقان:

الطريق الأول: تقرير ما يتعلق بذلك استطرادًا، بحيث لا تكون عبارة الطحاوي هي الأصل في الدلالة على المنهج، إنما يكون تقريره من خلال الاستطراد الذي لا علاقة له بالعبارة، أو يكون برجع المسائل التي أوردها الطحاوي إلى تلك الأصول العقلية التي بنوا عليها منهجهم، وهذا المسلك هو الأكثر عندهم، ويتضح ذلك بما يلي:

١- من أبرز الأصول العقلية التي بنى عليها المتكلمون معتقدهم وجوب النظر العقلي للاستدلال على وجود الله، وأبرز دليل عندهم هو «دليل الأعراض وحدوث الأجسام»، الذي التزموا لأجله نفي كثير من صفات الله التي ورد بها النقل بحجة أنها تستلزم التجسيم وحلول الحوادث بذات الله[١]، وهذا اللازم يخالف الدليل العقلي الذي هو أصل النقل وبه علموا صحته، ولما لم يصرح الطحاوي بهذا الدليل ولوازمه، أدرجه أغلب الشراح تحت ما يرونه مناسبًا له من عبارات الطحاوي، يقول الهندي-ضمن شرحه لعبارة الطحاوي-: « نقول في توحيد الله...»[٢]-: (وقبل إقامة البراهين على التوحيد، فلابد من ذكر إثبات وجوب معرفته وكيفية الوصول إلى ذلك، فنقول: اختلف الناس في وجوب معرفة الله، فذهبت الحشوية

(١) سيأتي شرح هذه المسألة بالتفصيل في باب الصفات، والمقصود هنا ذكر ما يتعلق بالمنهج.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٨.

الذين يتعلقون بالظواهر إلى أن معرفة الله غير واجبة، بل الواجب الاعتقاد الصحيح المستفاد بالظواهر، وأنكروا على المستدلين بالدلائل العقلية، وذهب جمهور المسلمين إلى أن معرفة الله واجبة، لكن اختلفوا في طريقها...، وقال جمهور المتكلمين: إن طريق معرفة الله-تعالى-إنما هو النظر والاستدلال، إذ العلم بوجوده ليس بضروري، فلابد له من دليل، والدليل النقلي من الكتاب والسنة فرع على ثبوته وثبوت النبوة، فلا يمكن الاستدلال به في الوصول، فتعين الاستدلال بالدلائل العقلية التي ورد النقل أيضًا بتصحيحها)(١).

ويقول الصرغمتشي ضمن شرحه لعبارة الطحاوي السابقة: (ثم الطريق إلى معرفة الله-تعالى-إنما هو النظر والاستدلال لأن العلم بوجوده ليس بضروري، فلابد من الدليل، والدليل من الكتاب والسنة فرع على ثبوته وثبوت النبوة فلا يمكن الاستدلال به في الأصول فتعين الاستدلال بالدلائل العقلية التي ورد النقل بصحتها)(٢).

٢- وأما رجع الشراح للمسائل التي يوردها الطحاوي إلى أصولهم المنهجية فكثير، ومن ذلك: ماذكره الناصري ضمن شرحه لقول الطحاوي: (لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)(٣)، حيث ذكر أن الآيات التي تدل على إثبات العلو لله-ﷻ-من المتشابهات التي تخالف الأدلة العقلية، ثم قال: (ولو حُملت المتشابهات على ما يوافق حجج العقول كان فيه إثبات

---

(١) شرح الهندي، ص ٣٣-٣٤.

(٢) شرح الصرغمتشي، ل١، وانظر: شرح القونوي، ل١-٢، وشرح الناصري، ل٤٧-٥٥، وشرح الحبشي، ص ٢٨ وما بعدها.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص١٥.

الموافقة بين حجج الله -تعالى- السمعية والعقلية وذلك على ما تقتضيه الحكمة البالغة، فكان حمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها محالًا ممتنعًا)(١).

وكثيرًا ما يورد الشراح الآيات الدالة على الصفات ثم يردونها بالتأويل أو التفويض، بحجة مخالفتها للعقل واستلزامها ما يستحيل وصف الله به عندهم، يقول الهندي: (دل الدليل على أن الحقيقة من قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾(٢)، غير مرادة؛ لأنه يمنع كون الإله في مكان، فصرف الظرف إلى بعض تأويلاته لا يتصور بالدليل القطعي، والقول بالظن في ذات الله وصفاته غير جائز، فتعين السكوت وترك التأويل وتفويض تأويله إلى علم الله، مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد منه، وكذا حكم سائر الآيات المتشابهات)(٣).

٣- قدم أحد الشراح وهو الناصري لشرحه مقدمات منهجية قبل البدء في الشرح، وذكر سبب ذلك بقوله: (قدمنا ذكر أصول الحجج الموجبة للعلم على هذا الترتيب لأن العقائد لا تبنى إلا على أدلة توجب علم الشهادة... وليعلم أن أهل الحق بنوا عقائدهم على الحجج القاطعة والبراهين الساطعة)(٤).

وأما هذه المقدمة المنهجية فقد حوت قضايا عشرًا وهي:

---

(١) شرح الناصري، ل١٨٣.

(٢) سورة طه: (٥).

(٣) شرح الهندي، ص ٨٤، وانظر: شرح القونوي، ل٢٠-٢١، وشرح الميداني، ص٧٣-٧٤، وشرح الصرغمتشي، ل١٧، وشرح الحبشي، ص١٣٢، ١٤٠، ١٥٢، ١٥٧.

(٤) شرح الناصري، ل٣٨.

١- القول في تحديد العلم.

٢- الكلام في إثبات الحقائق والعلوم.

٣- القول في طرق العلم.

٤- القول في أنواع الحجج في نفسها، قال فيها: (تبدأ بالحجج العقلية إذ العقول آلة تدرك مسائل الحجج)، ثم قال: (الحجج السمعية لم تكن حججًا إلا باستدلال عقلي...، فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به معرفة الله -تعالى- من طريق الأولى ولما ثبت أن بالعقل كفاية كان بنفسه حجة في معرفة حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وقدمه، ولزم العمل به فيما يدرك به كما يجب بالشرع وبسائر الحجج إذا قامت)[1]، وأطال الحديث في كون العقل حجة بذاته في معرفة الله وبه ينقطع العذر وإن لم يرد السمع، وهذا مبني على القول المشهور للماتريدية في التحسين والتقبيح العقليين[2].

٥- القول في إيمان المقلد.

٦- القول في أنواع الحجج الشرعية.

٧- القول في تحديد الكتاب.

٨- القول في تحديد المتواتر وكونه حجة، وذكر فيه أن خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب العلم[3].

٩- القول في تحديد الإجماع.

(١) المصدر السابق، ل١١-١٢.

(٢) سيأتي زيادة إيضاح لهذه المسألة عند الحديث عن معرفة الله في الباب التالي.

(٣) انظر: المصدر السابق، ل٣٢.

١٠- القول في أقسام الإجماع[١].

والمقصود أن تقرير الشراح لمنهجهم في التلقي والاستدلال بهذا المسلك لا تكون فيه عبارة الطحاوي هي الأصل، إنما يكون استطرادًا لا علاقة له بعبارته، أو برجع المسألة العقدية التي يوردها إلى تلك الأصول المنهجية التي بنوا عليها معتقدهم.

الطريق الثاني: أن تكون عبارة الطحاوي هي الأصل في الدلالة على منهجهم ويكون تقريره من خلال شرحهم لها.

فأما ما يتعلق بمصدر التلقي وعلاقة العقل بالنقل، فلم يكن هناك عبارات يرون صراحتها في الدلالة على منهجهم وأن « العقل أصل النقل... إلخ »، إنما وُجدت عبارات فهم الشراح منها أنها تدل على لوازم منهجهم الذي هو التأويل أو التفويض، بناءً على أنه يرد في النقل ما يخالف الأدلة العقلية فيستحيل إجراؤه على ظاهره فإما أن يؤول أو يفوض معناه إلى الله مع اعتقاد أن ظاهره غير مراد لاستحالته عقلًا.

والشراح فهموا من بعض عبارات الطحاوي أنه اختار المسلك الثاني وهو التفويض-بعد تلك المقدمات العقلية-، وهذه العبارات هي العبارات نفسها التي استدل بها شراح أهل السنة في الدلالة على منهجهم المتمثل في التسليم المطلق للكتاب والسنة وعدم الاعتراض عليهما، لكن شراح المتكلمين يرون أن العبارات خاصة فيما يشتبه علمه وهو أغلب نصوص

---

(١) من المهم التنبيه إلى أن دلالة الإجماع عند المتكلمين تختلف عن دلالته عند أهل السنة من حيث حدوده وسماته ومدى حجيته، وللتفصيل: انظر: دعاوى الإجماع عند المتكلمين، لياسر اليحيى.

الصفات، وأن مقصد الطحاوي بالتسليم التفويض؛ لأنها كانت في سياق حديثه عن الصفات.

ومن هذه العبارات قول الطحاوي بعد حديثه عن رؤية الله -ﷻ-: (وتفسيره على ما أراد الله -تعالى- وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن رسول الله -ﷺ- فهو كما قال، ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله -ﷻ- ولرسوله -ﷺ- ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه، ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجبه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان، فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب، والإقرار والإنكار، موسوسًا تائهًا، شاكًّا زائغًا، لا مؤمنًا مصدقًا، ولا جاحدًا مكذبًا، ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوهم، أو تأولها بفهم، إذ كان تأويل الرؤية وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية، ترك التأويل، ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين)(١).

وقد اتفق الشراح على أن مراد الطحاوي خاص بنصوص الصفات وبما يشتبه علمه، يقول الشيباني معلقًا على كلام الطحاوي السابق: (لم يرض بعض العلماء بتأويل الآيات المتشابهة والأخبار المشابهة المروية عن رسول الله -ﷺ- كما قد اختاره الطحاوي -رحمه الله- وأن يتلقى بالإيمان والتسليم كما بين هنا، لكن مع اعتقادنا أن الجسمية وجميع أمارات الحدث منفية عن الله)(٢).

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٤-١٥.

(٢) شرح الشيباني، ص٢٠.

ويقول الهندي عند قول الطحاوي: «فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله -عَزَّوَجَلَّ- ولرسوله- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه»: (إنما قال ذلك لأنه يجب على كل مكلف أن يسلم بما ثبت كونه من الله ومن رسوله سواء علم حكمته فيه أو لم يعلم، ولا يرد ذلك بسبب عدم إدراكه، فإن عقول البشر قاصرة عن إدراك حكم الله؛ لأن العقل جزء من أجزاء العالم فكيف يحيط بحكم الربوبية، فمن أراد سلامة دينه يجب عليه أن يرد علم ما اشتبه عليه إلى الله، فإنه العالم بحقيقة الأشياء، ويسكت عن تأويل المتشابهات)(١)، ويشرح الناصري قول الطحاوي: «ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه» بقوله: (فإنما قالوا هذا لوجوب الإيمان بالآيات المتشابهات والأحاديث المتشابهة الثابتة بالنقل المتواتر من غير حمل إياها على مخالفة النصوص المحكمة الموجبة للعلم...، إذ قامت البراهين الساطعة والحجج القاطعة على أن صانع العالم ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وأنه لا مشابهة بينه وبين شيء من العالم)(٢).

وينبه هنا إلى أن الأقحصاري مع اعتقاده أن الطحاوي اختار التفويض بمعناه عند المتكلمين(٣)، إلا أنه وافق شراح أهل السنة في شرحه لعبارات التسليم بجعلها عامة، وأن مقصوده الاكتفاء بالكتاب والسنة مصدرًا للتلقي،

---

(١) شرح الهندي، ص٨١.

(٢) شرح الناصري، ل١٦٩، وانظر: شرح الصرغمتشي، ل ١٤-١٦، وشرح القونوي، ل١٨-٢٠، وشرح القسطنطيني، ل١-٣، وشرح الأقحصاري، ص١٥٠، وشرح الميداني، ص٧١-٧٢، وشرح الحبشي، ص١٦، ١٧٨، والشرح الصغير للحبشي، ص ٤٣-٤٧، وشرح جبران، ص٢٤-٢٦.

(٣) سبق بيانه عند الحديث عن عقيدته.

وعدم معارضة النقل بالعقل، يقول عند قول الطحاوي: « فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله -عز وجل- ولرسوله- ﷺ- ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه »: (أي سلم لنصوص الكتاب والسنة، «ورد علم ما اشتبه إلى عالمه» ولم يعترض عليها بالشكوك والشبه والتأويلات الفاسدة كأن يقول إن العقل إذا شهد بضد ما دل عليه النقل قدمنا العقل؛ لأن العقل أصل النقل، كما قاله الحكماء، بل يجب أن يعتقد أن الرسالة من الله، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التسليم)(١).

وهذا كلام حسن وافق فيه أهل السنة، لكن هذه الموافقة شكلية نظرية، وعند التطبيق يتبين أنه لم يحقق ذلك بل سلك منهج الماتريدية وقد تقدم الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن عقيدته.

كذلك من العبارات التي فهم منها بعض الشراح أن مراد الطحاوي بالتسليم: التفويض، قوله: «ونقول: إن الله اتخذ إبراهيم خليلًا، وكلم موسى تكليمًا، إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا »، يقول القسطنطيني: (قوله: «وتسليمًا»، يشعر أن الخلة والتكليم من المتشابهات...، فوجب على العبد أن يسلم وصفهما علمًا إلى القائل، ويقنع من العلم بأنهما بلا كيف)(٢).

وفيما يتعلق بمنهجهم في السمعيات فقد رجع بعض الشراح ما أثبته الطحاوي منها إلى منهجهم بأنها «ممكنة أخبر بها الصادق»، فمن ذلك شرح الهندي لقول الطحاوي: (ونؤمن بعذاب القبر ونعيمه لمن كان له أهلًا،

---

(١) شرح الأقحصاري، ص١٥١.

(٢) شرح القسطنطيني، ل٨، وانظر: شرح الشيباني، ص٢٦، وشرح الميداني، ص٩٣، وشرح جبران، ص٤٥.

وسؤال منكر ونكير في قبره عن ربه ودينه ونبيه، على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله- ﷺ-..)[١]، حيث قال: (كل ما ورد به السمع ولا يأباه العقل يجب قبوله والإيمان به، فنؤمن بعذاب القبر لمن هو أهل له)[٢]، ويقول الأقحصاري في شرحه للعبارة نفسها: (تواترت الأحاديث في عذاب القبر ونعيمه، ويجوزه العقل أيضًا)[٣]، ويورد الميداني قول الطحاوي: (ونؤمن بأشراط الساعة من خروج الدجال، ونزول عيسى ابن مريم-عليه السلام-من السماء)[٤]، ثم يذكر مستند إثباتها بقوله: (لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق)[٥].

* * *

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٥.
(٢) شرح الهندي، ص ١٣٧.
(٣) شرح الأقحصاري، ص٢١٢.
(٤) العقيدة الطحاوية، ص٣١.
(٥) شرح الميداني، ص١٤٠، وانظر: شرح الناصري، ل٢٠٤، ٢٠٥، ٢٥٧، وشرح القونوي، ل٢١، وشرح الأقحصاري، ص١٥٨، ١٥٩، ٢١٧، وشرح الحبشي، ص٢١٣، ٢٨٥.

المبحث الثالث

منهج الإمام الطحاوي

أولًا: مصادر التلقي وعلاقة العقل بالنقل:

بعد النظر والتأمل فيما أورده الطحاوي في عقيدته وكتبه الأخرى، اتضح لي أنه سار في مصادر التلقي ومنهج الاستدلال وفي علاقة العقل بالنقل على منهج أهل السنة في جعل الكتاب والسنة مصدرًا والتسليم لهما وعدم الاعتراض عليهما بشيء، وأنه على خلاف منهج المتكلمين في هذه المسألة المهمة، وبيان ذلك من ثلاثة أوجه هي:

الوجه الأول: منهج الطحاوي في عقيدته:

عند تأمل ما أورده الطحاوي في عقيدته، نجد أن عباراته تدل دلالة واضحة أن مصادر التلقي عنده هي الكتاب والسنة، وأنه يجب التسليم لهما، وعدم الاعتراض عليهما بحال، فضلًا عن أن يُتخذ غيرهما مصدرًا في تلقي الدين، ويتضح ذلك بما يلي:

١- ما ذكره من وجوب التسليم للكتاب والسنة والاقتناع بهما، وأن من لم يسلم لهما يُحجب عن الحق ويقع في الشك والوسوسة، وذلك بقوله: (فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله -عَزَّوَجَلَّ- ولرسوله- ﷺ -ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه، ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجبه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان، فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب، والإقرار والإنكار، موسوسًا تائهًا، شاكًّا

زائغًا، لا مؤمنًا مصدقًا، ولا جاحدًا مكذبًا)(١)، وعبارة الطحاوي وإن أتت في سياق حديثه عن الرؤية إلا أنها عامة في جميع أمور الدين، ودليل ذلك أنه قال: «فإنه ما سلم في دينه»، وأما تخصيص المتكلمين بأن مقصوده بالتسليم وترك التأويل هو التفويض الخاص بنصوص الصفات-التي يعدونها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله-فتخصيصٌ فيه تحكم وتضييق لعموم عبارة الطحاوي، وفي بقية الأوجه التي سُتذكر بيان لضعف تخصيصهم، وعلى افتراض أن ذاك هو مراد الطحاوي فلا يمكن مناقشته هنا وسيأتي مناقشته في باب الصفات.

٢- كذلك من العبارات التي تدل على وحدة مصادر التلقي وعدم معارضتها-عند الطحاوي-، قوله: (ولا نصدق كاهنًا ولا عرافًا، ولا من يدعي شيئًا يخالف الكتاب والسنة وإجماع الأمة)(٢) فاكتفى بذكر الكتاب والسنة وإجماع الأمة، ولم يذكر ما يذكره المتكلمون غالبًا من نبذ ما يخالف الأدلة العقلية القاطعة أو ما شابهها من العبارات.

٣- لم يذكر الطحاوي في عقيدته أي دليل من أدلة المتكلمين العقلية، كدليل الأعراض وحدوث الأجسام، أو دليل الاختصاص، التي تعد عند المتكلمين من أعظم أصول الدين، كما أنه لم يذكر أي مصطلح من المصطلحات التي اختص بها المتكلمون كالجوهر والعرض والجسم والحيز... إلخ، ولا يكاد يخلو منها مصنف من مصنفاتهم، بل إن قيل باستحالة ذلك لم يكن ثمة مبالغة. وعدم ذكر الطحاوي لها يدل دلالة

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٤.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٣١.

واضحة على أنه مخالف لهم في هذه القضية وأنه يكتفي بالكتاب والسنة مصدرًا.

٤- نص الطحاوي أن المعول عليه في ثبوت مسائل اليوم الآخر-التي تسمى بالسمعيات عند المتكلمين-هو الدليل النقلي، وهو منهج أهل السنة بخلاف المتكلمين الذين يشترطون الإمكان العقلي، فمثلًا: عند إثباته للرؤية كان مستنده ورود الدليل، حيث قال: (والرؤية حق لأهل الجنة، بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق به كتاب ربنا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾(١)، وتفسيره على ما أراد الله-تعالى-وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن رسول الله- ﷺ-فهو كما قال)(٢)، أما المتكلمون فالمستند في إثباتها عندهم أنها ممكنة عقلًا وأخبر بها الصادق، لذلك فهم يذكرون في مصنفاتهم الدليل العقلي على جواز الرؤية، ولا يكتفون في إثباتها بمجرد ورود الخبر كما فعل الطحاوي.

وكذلك عند إثباته لعذاب القبر ونعيمه، ذكر أن المستند الأخبار المروية عن رسول الله- ﷺ-وعن أصحابه- رضي الله عنهم-، يقول في ذلك: (ونؤمن بعذاب القبر ونعيمه لمن كان له أهلًا، وسؤال منكر ونكير في قبره عن ربه ودينه ونبيه، على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله- ﷺ-وعن الصحابة-رضوان الله عليهم-)(٣).

ولعل مطابقة منهج الطحاوي في التلقي والاستدلال لمنهج أهل السنة

---

(١) سورة القيامة: (٢٢-٢٣).

(٢) العقيدة الطحاوية، ص١٣.

(٣) المصدر السابق، ص٢٥.

هو السبب في قلة كلام شراح أهل السنة حول هذه المسألة وفي المقابل يتبين سبب كثرة تقريرات شراح المتكلمين في هذه المسألة؛ لأنه إن لم تكن عبارات الطحاوي تناقض منهجهم، فهي لا تدل عليه بحال.

الوجه الثاني: منهج الطحاوي في كتبه الأخرى:

أقوال الطحاوي التي تدل على اتباعه لطريقة أهل السنة وتمسكه بالآثار وعدم الميل إلى غيرها كثيرةٌ، ولم أجد-فيما وسع من بحث-أي نص يوهم بأنه يخالف هذه الطريقة، وفيما يلي ذكر بعض الأمثلة على ذلك:

١- بين الطحاوي الواجب تجاه كلام الرسول- ﷺ-بقوله: (والواجب على ذوي اللب أن يعقلوا عن رسول الله- ﷺ-ما يخاطب به أمته، فإنه إنما يخاطبهم ليوقفهم على حدود دينهم، وعلى الآداب التي يستعملونها فيه، وعلى الأحكام التي يحكمون بها فيه، وأن يعلم أنه لا تضاد فيها، وإن كل معنى منها يخاطبهم به يخالف ألفاظه فيه الألفاظ التي قد كان خاطبهم فيما قبله من جنس ذلك المعنى، وأن يطلبوا ما في كل واحد من ذينك المعنيين إذا وقع في قلوبهم أن في ذلك تضادًّا أو خلافًا، فإنهم يجدونه بخلاف ما ظنوه فيه، وإن خفي ذلك على بعضهم، فإنما هو لتقصير علمه عنه، لا لأن فيه ما ظنه من تضاد أو خلاف، لأن ما تولاه الله بخلاف ذلك كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾(١))(٢).

فهو يؤكد-في هذا النص-أهمية تدبر أهل العقول للخطاب النبوي وأنه ليس ثمة تعارض فيه، وأن ذلك لو وجد فإنه لقصر علومهم عنه، ليس

(١) سورة النساء: (١٨٢).
(٢) مشكل الآثار، ١/ ١٥٩.

لوجود التعارض في نفس الأمر.

٢- يؤكد الطحاوي في أكثر من موضع اتباع الآثار وأنه: (ليس لأحد أن يخرج عما كان من رسول الله- ﷺ-من قول ومن فعل بغير خصوصية في ذلك لأحد دون أحد)[١]، مؤكدًا قبول قول النبي- ﷺ-وأنه قد قامت الحجة على المؤمنين بذلك فلا يجوز الخروج عنه إلى ما سواه (فوجب عليهم بذلك الوقوف على ما حدثهم به، من ذلك: قبول قوله، والمخالفة بينه وبين ما سواه)[٢].

كما أنه ينبه إلى وجوب الأخذ بظاهر القرآن وأنه أولى بالأخذ مما يبطن من معناه، ويعلل ذلك بأننا ما خوطبنا إلا ليُبين لنا، يقول في ذلك: (وكان من القرآن ما قد يخرج على المعنى الذي يكون ظاهرًا لمعنى، ويكون باطنه معنى آخر، وكان الواجب علينا في ذلك استعمال ظاهره، وإن كان باطنه قد يحتمل خلاف ذلك، لأنا إنما خوطبنا ليبين لنا، ولم نخاطب به لغير ذلك)[٣].

٣- كما أنه يؤكد في أكثر من موضع من كتبه أن المعتمد في الدين هو الدليل والأثر، وأنه متى ورد الأثر فإنه يُرَد القياس وأقوال العلماء مهما علا قدرهم ومنزلتهم، كما يؤكد أهمية الحكم بالدليل وأنه لا يصار إلى القياس إلا إذا لم يرد الدليل من كتاب أو سنة أو إجماع الأمة، ويقرر أن هذا هو قول أهل السلامة ممن ينتحل الفقه، ويذم من يقول برأيه ويصفه بالغلو[٤].

(١) المصدر السابق، ١١/ ٩٤، وانظر: ٨/ ٢٩٥، أحكام القرآن، للطحاوي، ١/ ٣٣٨.
(٢) المصدر السابق، ١٥/ ٣٤٦.
(٣) أحكام القرآن، ١/ ٤٦.
(٤) انظر: مشكل الآثار، ١٣/ ٤٠.

ولقد التزم الطحاوي -رَحِمَهُ اللَّهُ- هذا المنهج عمليًّا في كتبه، حيث إنه يأخذ بالدليل ويقدمه وإن كان يرى أن القياس على غير ما دل عليه الدليل، فنجده في موضع يورد قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن في مسألة فقهية ولكنه يعدل عنه موضحًا السبب بقوله: (والذي رويناه عن رسول الله -ﷺ- مما قد بينا معانيه، وكشفناها في هذا الباب أولى مما قالوا فيه مما يخالف ذلك، لأنه ليس لأحد أن يتخلف عن رسول الله -ﷺ- في قول ولا في فعل)(١)، وفي موضع آخر يفضل قول محمد بن الحسن على قول أبي يوسف ليس إلا (لموافقته ابن عمر، ولما روي عن رسول الله -ﷺ-)(٢).

وقد رجح اثنان من الباحثين بعد دراسة أحدهما منهج الطحاوي في الحديث والآخر في الفقه، أن الطحاوي (يقدم الآثار على القياس بالرغم من مخالفة القياس للخبر وليس ذلك إلا تقديمًا للسنة في الاستنباط)(٣)، وأن (القياس والنظر لا يرد به الخبر بل هو يرد بالخبر عند الطحاوي)(٤)، وقد ذكرا على ذلك عدة أمثلة.

٤- من خلال منهج الطحاوي في كتابه «مشكل الآثار» : والمراد بعلم مشكل الحديث أنه: (أحاديث مروية عن رسول الله -ﷺ- بأسانيد مقبولة يوهم ظاهرها معاني مستحيلة أو معارضة لقواعد الشريعة)(٥)، وقد ألف فيه علماء من أهل السنة كابن قتيبة(٦)، وعلماء من أهل الكلام كأبي الحسن

(١) مشكل الآثار، ٧/ ٢٧٥.
(٢) أحكام القرآن ١/ ٣٧٠.
(٣) الإمام أبو جعفر الطحاوي فقيهًا، لعبد الله نذير أحمد، ص١٩٧.
(٤) الإمام أبو جعفر الطحاوي وأثره في نقد الحديث، للدكتور مصباح الله عبد الباقي، ص ٣٣١.
(٥) مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين والفقهاء، للشيخ أسامة الخياط، ص ٣٢.
(٦) هو: أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، خطيب أهل السنة وأحد أئمة السلف، من =

الطبري[1]، وابن فورك[2].

وقد ذكر الطحاوي سبب تأليفه بقوله: (وإني نظرت في الآثار المروية عن رسول الله- ﷺ -بالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو التثبت فيها، والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء مما يسقط معرفتها والعلم بها عن أكثر الناس، فمال قلبي إلى تأملها، وتبيان ما قدرت عليه من مشكلها، ومن استخراج الأحكام التي فيها، ومن نفي الإحالات عنها)[3]، فحاصل مقصوده من تأليف الكتاب ما يلي:

١- تأمل الأحاديث المشكلة.

٢- استخراج الأحكام التي دلت عليها.

٣- نفي الإحالات عنها.

وعند النظر فيما استشكله من نصوص ومنهجه في حلها، نجد أنه لم يستشكل أي حديث بدعوى مخالفة العقل أو أنه يستلزم أمرًا باطلًا-كالتشبيه في نصوص الصفات-، بل منهجه قائم على التمسك بالنصوص وعدم القول بالرأي في مقابل النص كما سبق، وهو بهذا يخالف منهج من

= مؤلفاته: تفسير غريب القرآن، تأويل مختلف الحديث، أدب الكاتب، توفي سنة٢٧٦ه. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٣/ ٢٩٦، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٢/ ١٦٩.

(١) هو: أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري، صحب أبا الحسن الأشعري، وأخذ عنه، كان من المبرزين في علم الكلام، من مؤلفاته: تأويل الأحاديث المشكلة، توفي سنة ٣٨٠ه. انظر: الوافي بالوفيات، للصفدي، ٢٢/ ١٤٣، وطبقات الشافعية، للسبكي، ٣/ ٤٦٦.

(٢) هو: أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، من أكابر الأشاعرة، من مؤلفاته: مشكل الحديث، ومجرد مقالات الأشعري، توفي سنة٤٠٦ه. انظر: الوافي بالوفيات، للصفدي، ٢/ ٢٥٤، وطبقات الشافعية، للسبكي، ٤/ ١٢٧.

(٣) مشكل الآثار، ١/ ٦.

ألّف في هذا الفن من المتكلمين كأبي الحسن الطبري وابن فورك، اللذين قام منهجاهما على استشكال آيات وأحاديث الصفات وأنها من الأمور المشكلة التي يخالفها العقل وتستلزم التشبيه والتجسيم، وعلى ذلك فلابد من تأويلها لكي توافق الحجج العقلية، يقول أبو الحسن الطبري في سبب تأليفه: (أما بعد: فإنك كتبت إلي شكوى ما فشا بالناحية من معتقد الفرقة المنتسبة إلى الحديث المنتحلة للأثر، حتى مالوا إلى قوم من ضعفة المسلمين بمعاهدتهم بالتلبيس والتمويه...، بما يروونها من الأخبار التي تقصر معرفتهم عن استخراج تأويلها)[١]، والملاحظ أنه خصص كتابه في نصوص الصفات، حيث إنه يوردها على أنها توهم التشبيه والتجسيم، ثم يقوم بتأويلها وصرفها عن ظاهرها بأنواع المجازات وعلى هذا جرى في كتابه كله.

ولا يختلف ابن فورك كثيرًا عنه، حيث إنه خصص كتابه في نصوص الصفات التي توهم التشبيه ويشنع لأجلها المخالفون، يقول: (واعلم أن المذموم من ذلك أن يسبق اعتقاد قلبك في معاني أمثال هذه الأخبار، إلى ما يقتضي التشبيه ووصف الله -ﷻ- بما لا يليق به من الجوارح والحركات والأدوات، والذي يليه في الذم الوقف عن ذلك وعن طلب الحق فيها، توهمًا لتعذر التوقف على الحق فيها...، فلا وجه للتوقف دونها وترك النظر فيها على الوجه الذي ينزل الخطاب عليه، من حيث لا يؤدي إلى دفع الخبر ولا إلى استبهام معناه من حيث لا يوقف عليه ولا إلى تشبيه للخالق- تعالى-بالمخلوق)[٢]، ثم راح يتأول النصوص ويصرفها عن ظاهرها

(١) تأويل الأحاديث المشكلة، ل٥.

(٢) مشكل الحديث، ص٧.

لاستحالة أن يوصف الله بها.

ثالثًا: منهج الطحاوي في خبر الواحد:

كلام الطحاوي في عقيدته ومنهجه في كتبه الأخرى، يدل على أنه يرى حجية خبر الواحد في الاعتقاد، وعدم التفريق بينه وبين المتواتر، كما هو منهج المتكلمين، وبيان ذلك بما يلي:

أ- أن ظاهر عبارات الطحاوي في عقيدته يدل على أخذه بالحديث واحتجاجه به بشرط الصحة فقط، دون أن يخصص ذلك بالمتواتر، وهو محدِّثٌ لا يخفى على مثله الفرق الواضح بين أن يكون الحديث صحيحًا أو يكون متواترًا، حيث إن بينهما عمومًا وخصوصًا، إذ كل متواتر صحيح وليس كل صحيح متواترًا، والطحاوي يقرر وجوب الأخذ بالحديث إن صح في موضعين من عقيدته:

١- قوله: (والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان وجميع ما صح عن رسول الله- ﷺ-من الشرع والبيان كله حق)[١]، ففي هذه العبارة اشترط الطحاوي الصحة وزاد عليها التعميم بقوله: «وجميع ما صح»، وفي هذا دلالة واضحة على عدم التفريق بين المتواتر والآحاد بل يؤخذ بجميعها، وأما تخصيص بعض شراح المتكلمين مراده بالصحيح المتواتر دون الآحاد، فهذا خروج عن شرح العبارة وتوضيحها إلى التحكم الذي ليس عليه دليل، كما أن عدم تعليق أغلبهم على العبارة مشعر بأن العبارة تدل على خلاف منهجهم ولهذا سكتوا عنها.

٢- قوله في مستند إثبات الرؤية: (وكل ما جاء في ذلك من الحديث

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٢.

الصحيح عن رسول الله- ﷺ-فهو كما قال ومعناه على ما أراد)(١)، وهذه العبارة كالأولى في دلالتها على أن كل حديث يصح فهو مستند في إثبات العقيدة، وهو لم يخصص ذلك بالمتواتر، وأما تخصيص بعض شراح المتكلمين مراده بالمتواتر فيقال فيه ما قيل آنفًا، مع ملاحظة أن أحدًا من شراح أهل السنة لم يشر إلى دلالة هذه العبارة المهمة.

وأما ما ذكره الناصري والأقحصاري من أن في قول الطحاوي: (ولا نخوض في الله)(٢) دلالة على أن الأخذ بخبر الواحد في صفات الله من الخوض بالظن فبعيدٌ وفيه تكلف لا تدل عليه العبارة، وهذاعلى فرض أنه لم يرد في المسألة غيرها، فكيف مع ورود كلام كثير يقرر فيه الطحاوي الأخذ بكل أو جميع ما صح.

٣- ما سبق بيانه في منهجه في مصادر التلقي حيث إنه يعظم النصوص ويقف عندها ويحتج بها ويرد كل ما سواها، فهذا يشمل ما صح من الأحاديث، ولم أقف-فيما وسع من بحث-على شيء عنده يخالف هذا المنهج، أو أنه رد حديثًا بحجة أنه خبر آحاد لا يفيد اليقين، ولا يرد عليه تقديمه للمتواتر على الآحاد في الترجيح حال التعارض، لأن هذا من أوجه الترجيح المعتبرة عند المحدثين(٣).

والكلام-هنا-في خبر الواحد إن صح ولم يعارضه شيء، فالطحاوي

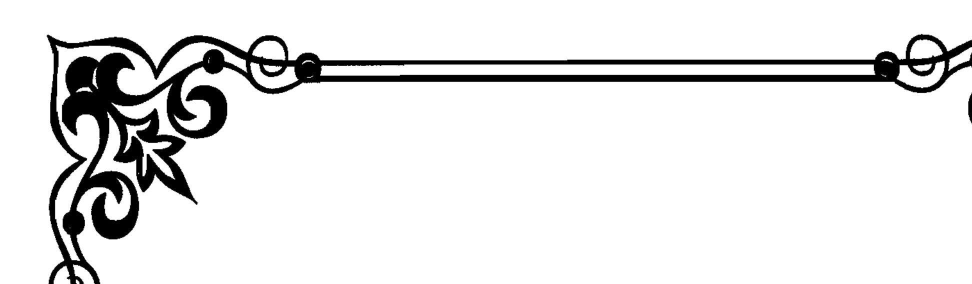
(١) المصدر السابق، ص١٣-١٤.
(٢) المصدر السابق، ص٢٠.
(٣) انظر: مختلف الحديث، للخياط، ص٢١١، ومسالك أهل السنة فيما أشكل من نصوص العقيدة، لعبد الرزاق معاش، ٢/ ٢٠٩.

على الأخذ به[1]، بل إن أحد الباحثين انتهى إلى أنه يرى نسخ القرآن بخبر الواحد خلافًا للحنفية[2].

* * *

(١) انظر: منهج الطحاوي في دفع التعارض بين النصوص الشرعية من خلال مشكل الآثار، لحسن عبد الحميد بخاري، ص١٩٧-٢٠٠.

(٢) الإمام أبو جعفر الطحاوي وأثره في نقد الحديث، للدكتور مصباح الله عبد الباقي، ص٨٣.



الباب الثالث

اتجاهات الشراح في بيان التوحيد في العقيدة الطحاوية

وفيه سبعة فصول:

الفصل الأول: معرفة وجود الله وأول واجب على المكلف.

الفصل الثاني: مفهوم التوحيد وأقسامه.

الفصل الثالث: نفي النقص عن الله.

الفصل الرابع: أزلية الصفات وآثارها.

الفصل الخامس: الصفات الذاتية.

الفصل السادس: الصفات الاختيارية.

الفصل السابع: الموقف من نصوص الصفات.



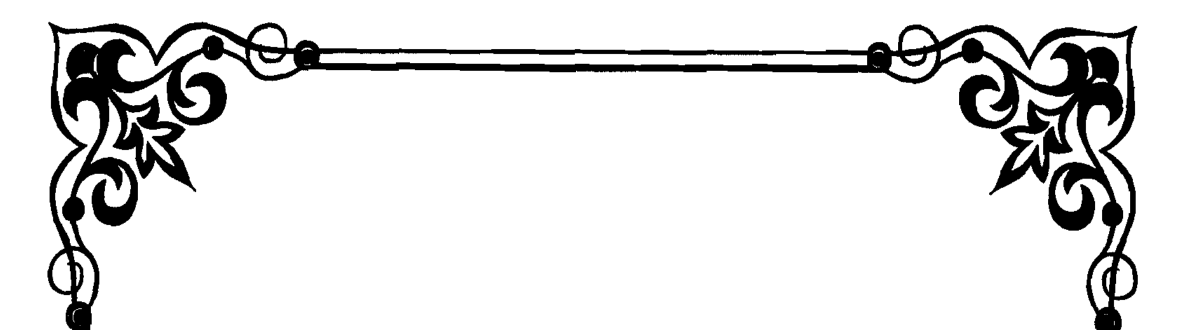


توطئة

سيكون الحديث في هذا الباب عن توحيد الله-ﷻ-وما يتعلق به من حديث عن صفاته تعالى وما حصل من خلاف كبير حول عبارات الطحاوي في عقيدته.

وقد اجتهدت في تقسيم فصول هذا الباب فانتهيت إلى أن أجود تقسيم يتحصل به المقصود هو أن يكون التقسيم مبنيًّا على عبارات الطحاوي في عقيدته، وذلك لتلافي ما قد يحصل من الإخلال بمقام العدل إن صار التقسيم على طريقة أهل السنة أو على طريقة المتكلمين، مع الحرص على الربط بين الفصول التي يرتضيها كل طرف..

* * *



الفصل الأول
معرفة وجود الله وأول واجب على المكلف

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الطحاوي.



المبحث الأول
اتجاه شراح أهل السنة

تعتبر معرفة وجود الله-تعالى-والإقرار بتوحيده عند أهل السنة من المعارف الفطرية الضرورية التي توجد في الإنسان منذ ولادته، وهذه المعرفة تعني الإقرار بربوبية الله وتوحيده إقرارًا مجملًا، وهي تنمو مع الإنسان شيئًا فشيئًا بحيث تقتضي بالضرورة إفراد الله بالعبادة وتوحيده المتضمن للإقرار بوجوده، لكن ذلك مشروط بانتفاء الموانع الصارفة التي تمنع مقتضى هذه المعرفة.

وهذا هو معنى الفطرة الواردة في النصوص في مثل قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ ﴾(١)، وفي مثل قوله-ﷺ-: (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كمثل البهيمة تنتج جمعاء هل ترى فيها جدعاء)(٢)، حيث إنها-على التحقيق-عند أهل السنة: الإسلام، يقول ابن عبد البر-رَحِمَهُ اللَّهُ-: (وهذا هو المعروف عند عامة السلف)(٣).

ووجه ذلك من الآية أن أمر الله بإقامة الدين اقترن ببيان أن ذلك مقتضى الفطرة التي خلق الله الناس عليها، ثم إنه قد أضاف الفطرة إليه وهذه الإضافة إضافة مدح وتشريف، ولا وجه لكونها مدحًا إلا أن تكون مقتضية للإسلام، وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (وفطرة الله أضافها إليه إضافة مدح لا إضافة

---

(١) سورة الروم: (٣٠).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، رقم (١٣١٩).

(٣) التمهيد، ١٨/ ٧٢، وانظر: جامع البيان، للطبري، ١٠/ ١٨٣، والفطرة، لعلي القرني، ص١٥٠.

ذم فعلم أنها فطرة محمودة لا مذمومة)(١).

وقول النبي - ﷺ -: «كل مولود يولد على الفطرة» مطابق لدلالة الآية، فإن النبي - ﷺ -شبه المولود على الفطرة بالبهيمة الجمعاء وهذه صفة كمال، وشبه التغير إلى الملل المنحرفة بالجدع وهو صفة نقص، ولا وجه لكون الفطرة كمالًا إلا إذا فُسِّرت بالإسلام؛ لأنه كمال والتحول عنه إلى غيره نقص، ثم إن عدم ذكره للإسلام ضمن التغير الذي يطرأ على المولود بالملل المنحرفة يدل على أن الفطرة ليست شيئًا يخالف الإسلام، ولو كانت الفطرة تخالف الإسلام لذكر الإسلام لأنه يصير بذلك تغيرًا عن الفطرة وهذا لم يكن.

وليس المقصود من تفسير السلف للفطرة بالإسلام أن الطفل يولد عالمًا بالتكاليف منذ ولادته، إنما المقصود أنه يولد سالمًا من الاعتقادات الباطلة، وعلى معرفة تقتضي القبول والانقياد للاعتقاد الصحيح.

ومن أدلة أهل السنة على فطرية المعرفة قوله-تعالى-في الحديث القدسي: (إني خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين عن دينهم وأمرتهم أن يشركوا بي مالم أنزل به سلطانًا)(٢).

ووجه الدلالة من الحديث أن الحنيف في الشرع بمعنى الموحد الذي بَعُدَ عن الشرك كما في قوله سبحانه: ﴿حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ﴾(٣)، وقوله تعالى عن إبراهيم: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا

(١) درء التعارض، ٨/ ٣٧٢.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار رقم (٢٨٦٥).

(٣) سورة الحج: (٣١).

كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾﴾(١).

وإخبار الله-تعالى-بأنه خلق عباده حنفاء يدل على أنه خلقهم على التوحيد وأن الشياطين صرفوهم عن مقتضى ذلك إلى ما يضاده وهو الشرك، ولذلك سمى الله ما كانوا عليه قبل اجتيال الشياطين دينًا ولو لم يكونوا على إقرار بتوحيد الله لم يكن لهذا الوصف حينئذٍ معنى(٢).

ومن الأدلة التي يستدل بها أهل السنة على فطرية وجود الله وتوحيده دليل الميثاق في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾(٣).

وهذه الآية قد اختلف فيها العلماء وعدها بعضهم من الآيات المشكلة(٤)، وحاصل أقوال علماء أهل السنة في هذه الآية قولان:

القول الأول:

أن الآية تدل على أن الله أخرج ذرية آدم من ظهره كأمثال الذر ثم كلمهم عيانًا وأخذ عليهم الميثاق بأنه ربهم ومعبودهم لا خالق لهم سواه ولا إله غيره فأقروا له بذلك وشهدوا به، وذلك هو معنى قوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ﴾، وقالوا بأن الآية مفسرة بالأحاديث الواردة في بيان ذلك، ومنها حديث ابن عباس-رضي الله عنهما-: (أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان يعني عرفة فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم

(١) سورة آل عمران:(٦٧). وانظر: جامع البيان، للطبري، ١/ ٦١٦.

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام، للدكتور عبد الله القرني، ص٢٢٨.

(٣) سورة الأعراف:١٧٢.

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٧/ ٣١٤.

قبلًا قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾[1].

ومنها حديث عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- أن الرسول -ﷺ- قال: (أُخذوا من ظهره كما يؤخذ بالمشط من الرأس فقال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قالت الملائكة: ﴿شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾[2].

ولم يرد -بعد التتبع- من طريق صحيح غير هذين الحديثين في أن الإخراج كان حقيقيًّا متضمنًا الإشهاد بالربوبية، إنما وردت أحاديث تدل على إخراج حقيقي لكن في مسألة القدر السابق والتمييز بين أهل السعادة والشقاوة كما ورد في الحديث عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قال: (سمعت رسول الله -ﷺ- سئل عنها، فقال رسول الله -ﷺ-: إن الله -عز وجل- خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون فقال رجل: يا رسول الله ففيم العمل؟ فقال رسول الله -ﷺ-: إن الله -عز وجل- إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة وإذا خلق

---

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب عن النبي ﷺ ١/ ٢٧٢ رقم (٢٤٥٥)، وأخرجه الحاكم، وقال: صحيح الإسناد. انظر: المستدرك، ٢/ ٥٤٤، وصححه الألباني. انظر: السلسلة الصحيحة، ٤/ ١٥٨-١٦٣.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره مرفوعًا وموقوفًا، ٦/ ١١٣، واختار ابن كثير في تفسيره وقفه، ٣/ ٥٠٣.

العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله به النار)[١].

ولذلك فإن أصحاب هذا القول يرون دلالة الميثاق على أمرين:

١- إثبات الربوبية والإقرار بها.

٢- إثبات القدر السابق وسبق علم الرب بأهل السعادة والشقاوة من خلقه.

وليس المقصود التفصيل في حقيقة هذا القول، إنما المقصود أن القائلين بهذا القول يتجه استشهادهم بالميثاق على فطرية المعرفة من حيث إن هذا الإشهاد يدل أن الخلق قد أقروا لله بالربوبية وشهدوا له بذلك، وأن ذلك يتوافق مع تفسيرهم للفطرة ويعد شاهدًا من شواهدها، وقد قال بهذا القول جمهور أهل السنة[٢].

القول الثاني:

أن الإشهاد الوارد في الآية لا يتضمن إخراجًا حقيقيًّا ولا شهادة بالقول على الحقيقة، إنما هو بمعنى الخلق والهداية إلى التوحيد، فالأخذ عندهم بمعنى الخلق أي أخذ المني من أصلاب الآباء ونزوله في أرحام الأمهات والإشهاد يتضمن هدايته لهم إلى هذا الإقرار، وقالوا بأن الآية يختلف معناها عن الأحاديث الواردة في الإخراج وأن من قال بالقول الأول من السلف

---

(١) سنن أبي داود كتاب السنة باب في القدر، رقم (٤٧٠٣)، ورواه الحاكم في المستدرك وصححه، ١/ ٢٧، وابن حبان في صحيحه، ١٤/ ٣٧.

(٢) انظر: جامع البيان، للطبري، ١٣/ ٢٢٢-٢٥٠، ومعالم التنزيل، للبغوي، ٣/ ٣٠٠، والمحرر الوجيز، لابن عطية، ٣/ ٢٢١، وأضواء البيان، للشنقيطي، ٢/ ١٤٣، وفتح القدير، للشوكاني، ٢/ ١٥٢، والسلسلة الصحيحة للألباني، ٤/ ١٥٨-١٦٣.

(فإنما هو بناء على فهم الآية، والآية لم تدل على هذا بل دلت على خلافه)[١]، ولذلك فأصحاب هذا القول لا يرون في الآية دليلًا على مسألة القدر السابق وسبق علم الله بأهل السعادة والشقاوة لأنها مبنية عند من قالها على أن الأحاديث الواردة هي في تفسير الآية وهذا ما لا يقول به أصحاب هذا القول.

وقد قال بهذا القول بعض أئمة أهل السنة كابن تيمية وابن القيم وابن كثير، وابن سعدي[٢]، وظاهر هذا القول يقارب قول المتكلمين في فهم الآية، إذ إن الجميع متفقون على أنه ليس ثمة إخراج حقيقي وأن ذلك إنما كان على سبيل المجاز أو بمعنى الخلق، وعند تأمل الفرق بين من فسر الآية بهذا من أئمة أهل السنة وبين المتكلمين يتبين أن من قال به من أئمة أهل السنة يفسر الآية تفسيرًا يوافق معنى الفطرة بمفهومه عند أهل السنة، ومن قال به من المتكلمين يفسره -أيضًا- بمفهوم الفطرة عندهم على ما سيأتي بيانه.

يقول الإمام ابن القيم: (وأحسن ما فسرت به الآية قوله- ﷺ-: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه»[٣]، فالميثاق الذي أخذه سبحانه عليهم والإشهاد الذي أشهدهم على أنفسهم والإقرار الذي أقروا به هو الفطرة التي فطروا عليها لأنه سبحانه احتج عليهم بذلك وهو لا يحتج

(١) الروح، لابن القيم، ص٤٤٤.

(٢) هو: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي التميمي النجدي، تولى التدريس في جامع عنيزة، كان من المكثرين في التصنيف، من مؤلفاته: تيسير الكريم المنان في تفسير القرآن، القواعد الحسان في تفسير القرآن، توفي سنة١٣٧٦ه. انظر: الأعلام، للزركلي، ٣/ ٣٤٠.

(٣) تقدم تخريجه ص٧٣.

عليهم بما لا يعرفه أحد منهم ولا يذكره بل بما يشتركون في معرفته والإقرار به)(١).

ويقول الشيخ ابن سعدي: (حين أخرجهم من بطون أمهاتهم وأصلاب آبائهم ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾(٢) أي: قررهم بإثبات ربوبيته، بما أودعه في فطرهم من الإقرار، بأنه ربهم وخالقهم ومليكهم، قالوا: بلى قد أقررنا بذلك، فإن اللّه-تعالى-فطر عباده على الدين الحنيف القيم، فكل أحد فهو مفطور على ذلك، ولكن الفطرة قد تغير وتبدل بما يطرأ عليها من العقائد الفاسدة)(٣).

وليس المقصود هنا بيان القول الراجح في المسألة، إنما المقصود أن هذا الميثاق يعتبر من أدلة فطرية المعرفة عند أهل السنة وشاهدًا من شواهدها على كلا القولين(٤).

وبناء على قول أهل السنة في فطرية المعرفة صاروا إلى أن أول واجب على المكلف هو إفراد الله بالعبادة وليس الاستدلال على وجوده سبحانه لأن هذا من المعارف الحاصلة لهم قبل ذلك وتحصيل الحاصل ممتنع في بدائه العقول(٥).

ومن المهم التنبيه إلى أن أهل السنة لا يمنعون من النظر للاستلال على

(١) أحكام أهل الذمة، ٢/ ٥٢٧، وانظر: درء التعارض، ٨/ ٤٨٧، تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٣/ ٥٠٠.

(٢) سورة الأعراف:١٧٢.

(٣) تيسير الكريم الرحمن، ١/ ٣٠٨.

(٤) انظر للتفصيل في ذلك: الفطرة، لعلي القرني، ص٥٠٣-٥٨٢.

(٥)انظر: أول واجب على المكلف، للشيخ عبد الله الغنيمان، ص١٠-٢٧، وحقيقة التوحيد، للسلمي، ص١٥٨-١٦٢.

وجود الله مطلقًا، إنما يراعى فيه حال المخاطب، فلا يطلب ذلك إلا فيمن فسدت فطرته وتغيرت عن الأصل الذي كانت عليه.

كذلك فإن منهج الاستدلال على وجود الله عند أهل السنة هو منهج شرعي عقلي لا يعود على شيء من الأصول الشرعية بالإبطال كما هو الحال في منهج المتكلمين وهذا فرق جوهري، وسبب ذلك يعود إلى اعتماد أهل السنة في التلقي على النصوص الشرعية والاكتفاء بها عما سواها وعلى هذا فليس الخلاف بين أهل السنة والمتكلمين في فطرية وجود الله من عدمها فحسب، بل هناك خلاف أيضًا في كيفية تحصيل هذه المعرفة عند من لم تحصل له بغض النظر عن المانع من ذلك.

وخلاصة منهج أهل السنة في الاستدلال على وجود الله هو النظر في(دلالة المخلوقات عليه، لأن التصور العقلي لا يمكن أن يدل لذاته على وجود حقيقي في الخارج ما لم يستند إلى دلالة واقعية تقتضي ذلك، بناء على مبدأ السببية الذي يقتضي استحالة أن يكون وجود المخلوقات مع ما هي عليه من إحكام وإتقان متحققًا لها لذاتها، واستحالة أن يتحقق ذلك من غير سبب، بل لا بد أن يكون لها موجد خَلَقَها وأحكم خلقها وهو الله-تعالى-.

وعلى هذا فإن الاستدلال على وجود الله-تعالى-إنما يقوم على مقدمتين ضروريتين، إحداهما ضرورية بمقتضى الإدراك الحسي المباشر لحدوث المخلوقات وما هي عليه من الإحكام والإتقان، والثانية ضرورية بمقتضى مبدأ السببية القائم على استحالة وجود أي ظاهرة ما لم يكن لوجودها سبب.

وإذا كان مبدأ السببية هو الأساس العقلي الضروري للدلالة على وجود

الله-تعالى-فإن المخلوقات تتضمن الدلالة على وجود الله-تعالى-، من جهة وجودها بعد العدم، وضرورة أن يكون لها موجد أولًا، ومن جهة دلالة الإحكام في خلقها على ضرورة أن يكون لها موجد ثانيًا)(١).

والطحاوي-رَحِمَهُ ٱللَّهُ-لم يبين رأيه في مسألة معرفة وجود الله وكيفية تحصيلها على سبيل التصريح، لذلك فإن شراح أهل السنة تفاوتوا في التعرض لهذه المسألة كما تفاوتوا في المواضع التي تناولوا فيها ذلك، تبعًا لتفاوتهم في اختيار عبارات الطحاوي في المسألة، والعبارات التي تكلم الشراح عندها في المسألة عبارتان هما:

١- قول الطحاوي في بداية المتن: (نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله إن الله واحد لا شريك له.)(٢).

٢- قوله: (والميثاق الذي أخذه الله من آدم وذريته حق)(٣).

فأما عند قوله: «نقول في توحيد الله...»، فقد اتفق الشراح في شروحهم لهذه العبارة على الحديث عن معنى التوحيد وأقسامه عند أهل السنة الذي هو مدار الحديث في الفصل القادم، ولكن المقصود بيانه هنا هو أن بعض الشراح رأى في العبارة دلالة على رأي الطحاوي في مسألة معرفة وجود الله وأول واجب على المكلف، ويمكن القول بأن الشراح الذين أشاروا إلى دلالة العبارة على مسألة المعرفة انقسموا حول هذه العبارة إلى اتجاهين:

---

(١) المعرفة في الإسلام، للدكتور عبد الله القرني، ص٤٩٦.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٨.

(٣) المصدر السابق، ص١٦.

الاتجاه الأول:

من تكلم على معنى التوحيد وأقسامه وفحوى كلامهم أنهم فهموا من العبارة الدلالة على أن التوحيد-بمعناه عند أهل السنة-هو أول واجب على المكلف، مع نقد المتكلمين في إيجابهم النظر، يقول ابن أبي العز: (اعلم أن التوحيد أول دعوة الرسل، وأول منازل الطريق، وأول مقام يقوم فيه السالك إلى الله-ﷻ-...، ولهذا كان الصحيح أن أول واجب يجب على المكلف شهادة أن لا إله إلا الله، لا النظر، ولا القصد إلى النظر، ولا الشك، كما هي أقوال لأرباب الكلام المذموم، بل أئمة السلف كلهم متفقون على أن أول ما يؤمر به العبد الشهادتان)(١).

الاتجاه الثاني:

من صرح بأن الطحاوي إنما بدأ بالتوحيد لأنه يرى أنه أول واجب على المكلف وأن في ذلك مخالفة صريحة لمنهج المتكلمين في المسألة، يقول الشيخ صالح آل الشيخ: (هنا سؤال: وهو أنه قَدَّمَ القول في الاعتقاد في الله-ﷻ-، لم؟والجواب عن ذلك أنه قدَّم ذلك لأمرين: الأمر الأول: أنّ الإيمان بالله مُقَدَّمٌ على غيره من أركان الإيمان...، الأمر الثاني: أن الاعتقاد في الله-ﷻ-هو أصل الإيمان، وبه يصير المرء مؤمنًا، بالاعتقاد في الله-ﷻ-بالوحدانية بما دلت عليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وأن ذلك هو أول واجب على العبيد، وفي هذا مخالفة للذين زعموا أن أول واجب على العبد-ويقدمونه في عقائدهم-أن يعرف الله، أو أن يستدل على معرفة الله، أو ما يسمونه بالنظر للتوحيد أو للمعرفة، أو بالقصد إلى النظر،

---

(١) شرح ابن أبي العز، ١/ ١٣٦-١٣٨، وانظر: شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص٢٢-٢٣.

فلما كان أول واجب هو التوحيد قدمه، مخالفة لمن قال إن أول واجب هو أن تنظر في الدلائل وفي الملكوت لمن كان أهلًا لذلك)(١).

وأما العبارة الثانية وهي قول الطحاوي: « والميثاق الذي أخذه الله من آدم وذريته حق»، فيلاحظ أن الطحاوي أجمل القول في الميثاق ولم يفصل في ماهيته وكيفيته، ولذلك صارت هذه العبارة محل اختلاف بين الشراح، سواء بين شراح أهل السنة-على القولين المذكورين-أو بينهم وبين شراح المتكلمين، وحاصل موقف شراح أهل السنة يتمثل في اتجاهين:

الاتجاه الأول:

من فسر قول الطحاوي بما يوافق القول الأول لأهل السنة في أن الميثاق يتضمن إخراجًا وإشهادًا حقيقيًّا، وهؤلاء لهم في شرح عبارة الطحاوي طريقان:

١- تفسير قول الطحاوي بآية الأعراف ثم اختيار القول الأول لأهل السنة، يقول الدكتور أحمد الغامدي: (يشير المؤلف-رَحِمَهُ اللَّهُ-إلى أنه قد أخذ ميثاق على الناس في الأزل كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ﴾(٢)، والمراد بهذا الميثاق أن الله-عَزَّ وَجَلَّ-أخرج ذرية آدم من ظهره وخاطبهم قبلًا، فقال لهم تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ﴾، فالآية يفهم منها أن الله-عَزَّ وَجَلَّ-قد خاطب ذرية آدم الذين سيخلقهم وأقرهم على ربوبيته لهم واعترفوا بذلك وهذا هو المراد بالميثاق)(٣).

---

(١) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ٣٧-٣٨.

(٢) سورة الأعراف:١٧٢.

(٣) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ص٤٤-٤٥، وانظر شروح المشايخ: صالح الفوزان، ص١٠٢- =

ويلاحظ على أصحاب هذه الطريقة أنهم فسروا الميثاق على القول الأول لأهل السنة في الميثاق، ولكن حصروا ذلك فيما يتعلق بالإشهاد بالربوبية فقط ولم يذكروا مسألة القدر والتمييز بين أهل السعادة والشقاوة.

٢- تفسير قول الطحاوي بالأحاديث الواردة في الإخراج مع عدم ذكر آية الأعراف، مفسرين ذلك بالإخراج من ظهر آدم على ما ورد في بعض الأحاديث، يقول الشيخ الألباني: (يشير إلى بعض الأحاديث المصرحة بأن الله-تعالى-استخرج الذرية من صلب آدم-عليه الصلاة والسلام-وقد ذكر في الشرح[١] أربعة منها)[٢].

ثم ذكر بعد ذلك أنه يرى صحة الأحاديث الواردة في ذلك، ولم يصرح بأن آية الأعراف تُفسّر بالأحاديث الواردة، ولكن إثباته لصحتها يدل على هذا لاسيما حديث عمر- رضي الله عنه -، ثم إن الشيخ في كتبه الأخرى ينتصر للقول الأول ويرد على من قال من أهل السنة بالقول الثاني[٣].

الاتجاه الثاني:

من فسر الميثاق بما يوافق القول الثاني لأهل السنة في أن الإشهاد بمعنى الفطرة، وهؤلاء في شرحهم للعبارة على طريقتين:

١- تفسير قول الطحاوي بآية الأعراف، ثم ذِكرُ القولين فيها واختيار القول الثاني لأهل السنة، ومن هؤلاء الشراح ابن أبي العز حيث ذكر الآية ثم ذكر الآثار الواردة في ذلك وقال: (فالآثار المروية في ذلك إنما تدل على

= ١٠٥، ومحمد الخميس، ص٥٧.

(١) يقصد شرح ابن أبي العز.

(٢)شرح الشيخ الألباني، ص٣٨.

(٣) انظر: السلسلة الصحيحية، للألباني، ٤/ ١٥٨-١٦٣.

القدر السابق، وبعضها يدل على أنه سبحانه استخرج أمثالهم وصورهم وميز أهل السعادة من أهل الشقاوة، وأما الإشهاد عليهم هناك، فإنما هو في حديثين موقوفين على ابن عباس وعمر- رضي الله عنهم-، ومن ثم قال قائلون من السلف والخلف: إن المراد بهذا الإشهاد إنما هو فطرتهم على التوحيد)(١).

ثم انتصر الشارح لهذا القول بناء على أنه لا يرى صحة الأحاديث الواردة في الإشهاد (على الصفة التي قالها أهل القول الأول)(٢).

٢- تفسير قول الطحاوي بمسألة القدر الواردة في الأحاديث، ثم ذكر الآية والخلاف فيها واختيار القول الثاني، يقول الشيخ عبد الله الغنيمان،: (يعني أنه استخرج بني آدم كلهم من ظهره وقسمهم إلى قسمين أهل الشقاوة وأهل السعادة فكل من يولد كان في ذلك الميثاق الذي أخذه)(٣)، ثم ذكر الميثاق الوارد في آية الأعراف واختار أن(الراجح أن المقصود به الفطرة التي فطروا عليها)(٤).

وكذلك فعل الشيخ صالح آل الشيخ، حيث ذكر ابتداء أن مسألة الميثاق مرتبطة بمسألة القدر وأن (الطحاوي جعل مسألة الميثاق مقدمة لبحثه في القدر)(٥).

ثم قال في شرحه للعبارة: (يعني أنه ثابت، وأن هذا جاءت به الأدلة الصحيحة، وأننا نؤمن بذلك، وأن الله لما أخذ الميثاق جعل الذرية إلى

(١) شرح ابن أبي العز، ١/ ٣٩١.
(٢) المصدر السابق، ١/ ٣٩٣.
(٣) شرح الشيخ عبد الله الغنيمان، ص١١٩.
(٤) المصدر السابق، ص١٢٠.
(٥) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ٣٣٩.

فريقين: فريق في الجنة وفريق في النار)(١).

ثم ذكر أن آية الأعراف لا يصح الاستدلال بها على ما أورده الطحاوي وذكر أن(الطحاوي في كتابه مشكل الآثار ذهب إلى تفسير الآية بالميثاق الذي أخذه ربنا من آدم وذريته، فجعل الآية مفسرة بما جاء في السنة من حديث عمر وحديث ابن عباس وحديث عبد الله بن عمرو)(٢).

وهذا من سمات شرح الشيخ في هذا الموضع؛ حيث إنه رجع إلى كتب الطحاوي الأخرى وتبين له مراده، مع أنه لم يوافقه واختار القول المخالف له، ولكن مجرد تبيينه لمراد الطحاوي يعتبر أمرًا مهمًّا.

***

(١)المصدر السابق، ١/ ٣٤٠.

(٢)المصدر السابق، ١/ ٣٤٢.

المبحث الثاني

اتجاه شراح المتكلمين

ذهب جمهور المتكلمين إلى أن معرفة الله-تعالى-نظرية لا تحصل إلا بالنظر والاستدلال، وأنكروا أن تُعلم بالضرورة والفطرة كما ذهب إليه أهل السنة.

يقول القاضي عبد الجبار[١] معبراً عن معتقد المعتزلة في ذلك: (إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله-تعالى-؛ لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر)[٢].

وقد أخذ الأشاعرة والماتريدية هذا الأصل عن المعتزلة، ويلاحظ أن قول المعتزلة متوافقٌ مع أصلهم في القدر ومترتبٌ عليه، حيث إنهم يرون أن العبد هو الذي يخلق فعل نفسه ولا يثاب ويعاقب إلا على ما كان من إرادته وفعله، ولو أن معرفة الله تقع للعبد ضرورة لأثيب على غير فعله وهذا ممتنع عندهم، أما الأشاعرة والماتريدية فقد خالفوا المعتزلة في أصلهم المتعلق بالقدر ومع ذلك فقد وافقوهم في أن المعرفة نظرية، ولذلك قال أبو جعفر السمناني[٣]: (إن هذه المسألة بقية بقيت في المذهب من أقوال المعتزلة)[٤].

---

(١) هو: القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الله الهمذاني، من أبرز أئمة المعتزلة، من مؤلفاته: المغني في أبواب التوحيد والعدل، توفي سنة٤١٥هـ. انظر: لسان الميزان، لابن حجر، ٣/ ٣٨٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص٣٩.

(٣) هو: أبو جعفر، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد السمناني الحنفي، متكلم أشعري، من أصحاب أبي بكر الباقلاني، توفي سنة٤٤٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٧/ ٦٥١، والجواهر المضية، للقرشي، ٢/ ٢١.

(٤) فتح الباري١٣/ ٣٤٩، وانظر: أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة، منيف العتيبي، ص١١٨-١٢٨.

ولما كانت معرفة وجود الله عند المتكلمين نظرية صار من أوجب الواجبات وأولاها السعي في تحصيل هذه المعرفة إذ كيف يُؤمَرُ العبدُ بعبادة من لم يؤمن بوجوده أولًا؟

لهذا صاروا إلى أنها أول واجب على المكلف، وفي هذا يقول الباقلاني: (أول ما فرض الله-ﷻ-على جميع العباد النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته؛ لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة، والثاني من فرائض الله على جميع العباد: الإيمان به والإقرار بكتبه ورسله، وما جاء من عنده)[١].

وهذا الأمر الثاني الذي ذكره الباقلاني يعد هو الأول عند أهل السنة والمقدم عندهم كما تقدم، وقد قرر أبو منصور الماتريدي[٢] أن (العلم بالله وبأمره عرض لا يدرك إلا بالاستدلال)[٣]، وتبعه على ذلك الماتريدية حيث يقرر أبو إسحاق الصفار[٤] أول واجب على المكلف بقوله: (أول ما يجب على البالغ العاقل أن يعرف ما هو أولى المعارف، وأولى المعارف معرفة

---

(١) الإنصاف، ص٢١، وانظر:المواقف، للإيجي، ص٢٨، والإرشاد، للجويني، ص٧، وشرح جوهرة التوحيد، للباجوري، ص٥٤-٥٥.

(٢) هو: أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، إمام فرقة الماتريدية، أسس مذهبًا مستقلًّا في الكلام، من مؤلفاته: تأويلات أهل السنة، والتوحيد، توفي سنة ٣٣٣ه. انظر: الجواهر المضية، للقرشي، ٢/ ٥٦٢، وتاج التراجم، لابن قطلوبغا، ص٢٤٩.

(٣) التوحيد، ص٢٠٥.

(٤) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن إسحاق الأنصاري الوائلي، ماتريدي حنفي، من أهل بخارى، كان موصوفًا بالزهد والعلم، توفي سنة ٥٣٤ه. انظر: الجواهر المضية، للقرشي، ١/ ٣٥، وهدية العارفين، للبغدادي، ١/ ٩.

خالقه، فيقوم بحقه)[١].

وقد اختلف أهل الكلام في ماهية أول واجب على المكلف على التحديد، فقال بعضهم: هو المعرفة، وقال آخرون: هو النظر، وقالت طائفة أخرى: هو القصد إلى النظر، وثمة أقوال أخرى[٢]، ولكن اختلافهم في ذلك لفظي (فإن النظر واجب وجوب الوسيلة من باب ما لا يتم الواجب إلا به والمعرفة واجبة وجوب المقاصد فأول واجب وجوب الوسائل هو النظر وأول واجب وجوب المقاصد هو المعرفة)[٣].

والأصل الذي اتفقوا عليه هو أن معرفة الله نظرية لا بد من تحصيلها، ثم إنهم اختلفوا في موجب ذلك، فذهب الأشاعرة إلى أن موجب ذلك هو الشرع في حين يرى الماتريدية أن الموجب لذلك هو العقل، وهذا مبني على خلافهم في مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

وخلاصة المسألة: أن متقدمي الأشاعرة يرون أن الأفعال لا يُدرك حسنها وقبحها بالعقل مطلقًا، إنما المعوّل في إثبات ذلك على الشرع، ولو قبّح الشرع ما حسّنه أو حسّن ما قبّحه لكان ذلك ممكنًا، يقول الأشعري[٤]: (وأجمعوا على أن القبيح من أفعال خلقه ما نهاهم عنه وزجرهم عن فعله،

---

(١) تلخيص الأدلة، ص٢٠٠، وانظر: بحر الكلام، لأبي المعين النسفي، ص١٧٠، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٢٤-١٢٦.

(٢) انظر: تحفة المريد، للباجوري، ص٦١-٦٢.

(٣) درء التعارض، ٧/ ٣٥٣.

(٤) هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر، ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري-رضي الله عنه-، كان معتزليًّا، ثم انتسب إلى عقيدة السلف، ولم لم يحقق مذهبهم تحقيقا تامًّا، وتردد اعتقاده بين الكلابية والسنية، من مؤلفاته: الإبانة، ومقالات الإسلاميين، توفي سنة٣٢٤هـ. انظر: طبقات الشافعية، للسبكي، ٣/ ٣٤٧، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٥/ ٨٥.

والحسن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم)(١).

وأما متأخروهم فيرون أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها لكن ذلك فيما يتعلق بمآلاتها ومتعلقاتها، أما صفاتها الذاتية فلا مجال للعقل في إدراك ذلك بل المعيار في إدراكه هو الشرع فقط، وفي ذلك يقول الآمدي(٢): (ليس الحُسنُ والقُبحُ من الأوصاف الذاتية للمحال، بل إن وصف الشيء بكونه حسنًا أو قبيحًا فليس إلا لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه؛ بالإذن فيه أو القضاء بالثواب عليه، والمنع منه أو القضاء بالعقاب عليه، أو تقبيح العقل له باعتبار أمور خارجية...، بسبب الأغراض والتعلقات، وذلك يختلف باختلاف النسب والإضافات...، وإطلاق الأصحاب أن الحسن والقبح ليس إلا ما حسنه الشرع أو قبحه، فتوسع في العبارة؛ إذ لا سبيل إلى جحد أن ما وافق الغرض منه من جهة المعقول، وإن لم يرد الشرع المنقول، أنه يصح تسميته حسنًا)(٣).

أما الماتريدية فقد اتفقوا على أن العقل يدرك الحسن والقبح في الأفعال إما من جهة صفاتها الذاتية أو من جهة مآلاتها وغاياتها المتعلقة بها، ثم اختلفوا بعد ذلك في إمكان استقلال العقل بالتكليف بعد إدراكه للحسن

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر، ص٢٤٣، وانظر: اللمع، له، ص١١٧-١١٨، والإنصاف، للباقلاني، ص٤٩-٥٠(طبعة بيروت).

(٢) هو: أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي، الملقب بسيف الدين، من كبار أئمة الأشاعرة، برز في الأصول والفقه والكلام، من مؤلفاته: الإحكام في أصول الأحكام، وغاية المرام، وأبكار الأفكار، توفي سنة٦٣١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٢٢/ ٣٦٤، والأعلام، للزركلي، ٤/ ٣٣٢.

(٣) غاية المرام، ص٢٣٤-٢٣٥، وانظر: لباب العقول، للمكلاتي، ص ٣٠٢، والمستصفى، للغزالي، ص ١٧٩-١٨٢.

والقبح، فذهب أبو منصور الماتريدي وماتريدية سمرقند إلى وجوب التكليف بالعقل-في بعض الأفعال-وإن لم يرد الشرع، بينما ذهب ماتريدية بخارى إلى أن التكليف في جميع الأفعال لا يكون إلا بدليل شرعي، وفي بيان ذلك يقول ابن الهمام: (قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للأفعال على الوجه الذي قالته المعتزلة وهو أن العقل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الإتيان به سببًا للعقاب...، ثم اختلفوا أعني الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع جميع الأفعال فلا يقضي العقل في شيء منها بمقتضى ما أدركه إلا بعد ورود الشرع فيكون الحاكم هو الله-تعالى-لا العقل أو المتوقف على ورود الشرع أكثر الأحكام دون أحكام خاصةمنها...، فقال الأستاذ أبو منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند أي أكثرهم نعم، يعلم على هذا الوجه وجوب الإيمان بالله ووجوب تعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه...، وقال أئمة بخارى منهم أي من الحنفية لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة)[١].

ولما ذهب المتكلمون إلى أن معرفة الله نظرية لا بد من تحصيلها فسروا النصوص الواردة في الفطرة والميثاق بما يتوافق مع رأيهم في ذلك، فنصوص الفطرة التي استدل بها أهل السنة على أن الخلق فطروا على التوحيد والإقرار بربوبية الله حملها المتكلمون على غير ذلك، حيث فسروا الفطرة الواردة في قوله- ﷺ-: «كل مولود يولد على الفطرة»[٢] بأنها ولادة المولود على

(١) المسامرة، ٢/ ٣٨-٤٤، وانظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٢١٤، غاية المرام، للمقدسي، ص٣٢٤.

(٢) تقدم تخريجه، ص٧٣.

السلامة خاليًا من الاعتقادات صحيحة كانت أم فاسدة، أي أنه يولد بلا معرفة أو إنكار ولا كفر أو إيمان، وإن كان بعضهم يعبر عن ذلك بأنه يولد قابلًا للإسلام أو على خلقة يكون فيها قادرًا على قبول الحق ومهيأً له إذا بلغ مبلغ المعرفة، وهذا التفسير لا يوافق تفسير أهل السنة، ووجه الفرق بين التفسيرين أن أهل السنة يرون أن المولود يولد على خلقة تقتضي وتستلزم معرفة الله وتوحيده متى توافرت الشروط وانتفت الموانع، أما تفسير المتكلمين فاقتصر في تفسير الفطرة بمجرد القابلية والقدرة على قبول الحق، ولو توافرت الشروط وانتفت الموانع، وهذا لا يستلزم حصول المعرفة بالضرورة بل لا بد للعبد أن يسعى في تحصيلها وهذا ما انتهوا إليه كما سبق بيانه.

يقول السبكي في بيان معنى الفطرة الواردة في النصوص: (الذي نختاره وعليه أكثر العلماء أن المراد بالفطرة الطبع السليم المتهيئ لقبول الدين، وذلك من باب إطلاق القابل على المقبول)[1].

ويقول أبو البركات النسفي[2] في تفسير قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[3]: (أي الزموا فطرة الله والفطرة الخلقة...، فالمعنى أنهم خلقوا قابلين للتوحيد والإسلام غير نائين عنه ولا منكرين له)[4].

---

(١) كل مولود يولد على الفطرة، ص١٦، وانظر: فتح المبين، لابن حجر الهيتمي، ص١٩٤.

(٢) هو: أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، من علماء الماتريدية في القرن الثامن، برز في التفسير والفقه وأصوله، من مؤلفاته: مدارك التنزيل، الاعتماد في الاعتقاد، توفي سنة٧٠١هـ. انظر: الجواهر المضية، للقرشي، ١/ ٢٧١، وتاج التراجم، لابن قطلوبغا، ص٣٠.

(٣) سورة الروم: (٣٠).

(٤) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ٣/ ٩٣، وانظر: إرشاد العقل السليم، لأبي السعود، ٣/ ٦٣.

كذلك فإن موقف المتكلمين من آية الأعراف موافقٌ لموقفهم من معرفة الله ولتفسيرهم للفطرة، حيث ذهب أكثر المتكلمين ومن تأثر بهم من المفسرين في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾[1]، إلى أن الأخذ الوارد في الآية بمعنى الخلق وأنه ليس ثمة إخراج حقيقي ولا إشهاد مقالي إنما كان ذلك على سبيل المجاز، ويلاحظ أن هذا القول قريب إلى القول الثاني لأهل السنة في الآية كما سبق بيانه، إلا أن الفرق بين القولين أن أهل السنة يفسرون ذلك بالخلق على الفطرة بمعناها عندهم التي تتضمن الإقرار بربوبية الله-تعالى-، أما المتكلمون فيفسرونها بما يوافق معنى الفطرة عندهم وهو القابلية والتهيؤ لقبول التوحيد.

وقد فسروا الأخذ والإشهاد الوارد في الآية بمعنى أن الله خلقهم على قدرة تمكنهم من قبول الحق، ونصب لهم الدلائل في أنفسهم أو في الكون وأظهرها لعقولهم فلا عذر لهم بعد ذلك في الإعراض عنها أو الاحتجاج بتقليد الآباء على الشرك.

يقول الرازي بعد أن حكى القولين في الآية: (والقول الثاني في تفسير هذه الآية قول أصحاب النظر وأرباب المعقولات: إنه تعالى أخرج الذرية وهم الأولاد من أصلاب آبائهم وذلك الإخراج أنهم كانوا نطفة فأخرجها الله-تعالى-في أرحام الأمهات، وجعلها علقة، ثم مضغة، ثم جعلهم بشرًا سويًّا، وخلقًا كاملًا ثم أشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته، وعجائب خلقه، وغرائب صنعه، فبالإشهاد صاروا كأنهم قالوا بلى، وإن لم

---

(١) سورة الأعراف:١٧٢.

يكن هناك قول باللسان)(١).

وأما الماتريدية فقد تكلم إمامهم الماتريدي بكلام طويل حول هذه الآية، وقد اعتمد على كلامه أغلب الشراح كما سيأتي بيانه، ومؤدى قوله الذي يهم في هذه المسألة هو ما ذكره أبو البركات النسفي في تفسيره حيث قال: (﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن﴾(٢)، أي واذكروا إذ أخذ ﴿مِن ظُهُورِهِمْ﴾ بدل من ﴿وَإِذْ أَخَذَ﴾، والتقدير: وإذ أخذ ربك من ظهور بني آدم ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ ومعنى أخذ ذرياتهم من ظهورهم إخراجهم من أصلاب آبائهم ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ هذا من باب التمثيل، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الهدى والضلالة، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقررهم وقال لهم: ألست بربكم؟ وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك...، إلى هذا ذهب المحققون من أهل التفسير، منهم الشيخ أبو منصور)(٣).

ومع ذلك فقد قال بعض المتكلمين بإثبات الميثاق على وجه الإخراج الحقيقي وإثبات الربوبية لله -تعالى-، وممن قال بذلك أبو المعين النسفي حيث عقد في كتابه «بحر الكلام» فصلًا بعنوان «الميثاق الأول» قال فيه: (اعلم أن الله -تعالى- خلق الخلق أجمعين حين أخرجهم من صلب آدم -عليه السلام- يوم الميثاق لم يكونوا مؤمنين ولا كافرين، وكانوا خلقًا ثم عرض

---

(١) مفاتيح الغيب، ١٥/ ٤٠٠، وانظر: تفسير البيضاوي، ٣/ ٧١-٧٢، تفسير المراغي، ٩/ ١٠٣.

(٢) سورة الأعراف:١٧٢.

(٣) مدارك التنزيل، ٢/ ١٢٢-١٢٣، وانظر: تفسير الماتريدي، ٥/ ٨٢-٨٣، تفسير أبي السعود، ٣/ ٦٢-٦٥.

عليهم الإيمان والكفر، فكل من اختار الإيمان، وقبله اعتقادًا فهو مؤمن، وكل من لم يختر الإيمان فهو كافر، وكل من أجاب بالقول دون الاعتقاد، فهو منافق لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ﴾)[1].

ولكن مع ذلك فإن من قال بإثبات الإخراج على هذا الوجه لا يرى أنه شاهد من شواهد الربوبية على الوجه الذي قال به أهل السنة، بل ولا على الوجه الذي يقتضيه ظاهر كلامهم، فإن عرض الاختيار بين الإيمان والكفر أو الإشهاد بربوبية الله لا يكونان إلا بعد معرفته إذ كيف يؤمن أو يكفر بمن لا يُعرَف! وهذا ما ينفون حصوله بلا كسب كما سبق.

والمقصود أن من أثبت الميثاق على هذا الوجه لم يكن ملزمًا له للقول بأن المعرفة فطرية كما قال أهل السنة، وقد جاء في الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- قوله: (خلق الله -تعالى- الخلق سليمًا من الكفر والإيمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم فكفر من كفر بفعله وإنكاره وجحوده الحق بخذلان الله -تعالى- إياه، وآمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه بتوفيق الله- تعالى- إياه ونصرته له، أخرج ذرية آدم من صلبه فجعلهم عقلاء فخاطبهم وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر، فأقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم إيمانًا فهم يولدون على تلك الفطرة، ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغير ومن آمن وصدق فقد ثبت عليه وداوم).

وقد فسر أحد شراح هذا الكتاب الميثاق على الوجه السابق ثم استشكل الجمع بين ذلك وبين قوله: «خلق الله تعالى الخلق سليمًا من

(١) بحر الكلام، ص١٧٩، وانظر: أصول الدين، للبزدوي، ٢١٨، والاعتماد، للنسفي، ص٤٦٧.

الكفر والإيمان»، فلم يكن له بد من الإقرار بالمعرفة الفطرية على الوجه الذي قرره أهل السنة حيث قال: (فإن قيل: هذا يناقض قوله أولًا: «خلق الله الخلق سليمًا من الكفر والإيمان» قلنا: معناه خلق الله الخلق سليمًا من الإيمان الكسبي متصفًا بالإيمان الفطري...، وهذا دليل على أن أطفال المسلمين وأطفال الكافرين مؤمنون بالإيمان الفطري)(١).

ومع خلاف المتكلمين لأهل السنة في فطرية المعرفة فقد خالفوهم أيضًا في كيفية تحصيلها، وأشهر دليل عند المتكلمين هو المشهور بدليل حدوث الأجسام وقد يسمى: «دليل الأعراض».

وهذا الدليل له مقدمات ونتائج يطول المقام بالتفصيل فيها لكن خلاصته: أنهم قسموا العالم إلى جواهر وأعراض وعرفوا الجوهر بأنه «ماله قيام بذاته»، ومرادهم بالعرض «ما لا يقوم بذاته ويحل في الجواهر والأجسام كالألوان والطعوم والروائح».

وقد بنوا استدلالهم على حدوث العالم على أربع مقدمات هي:

١- إثبات الأعراض:

ويستدلون لثبوتها بأن الجسم يتحرك بعد سكونه ويسكن بعد حركته، والأعراض حادثة؛ إذ إن حركة الجسم وسكونه (لا بد أن يكون ذلك لنفسه أو لعلة، فلو كان متحركًا لنفسه ما جاز سكونه، وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعلة هي الحركة)(٢).

---

(١) شرح الفقه الأكبر، للمغنيساوي، ص١٢٨.

(٢) التمهيد، للباقلاني، ٣٨، وانظر: لمع الأدلة، للجويني، ص٨٨، وشرح الخريدة، للدردير، ص١٤١، والتمهيد، للنسفي، ص١٩، والبداية من الكفاية، للصابوني، ص٣٦-٣٧.

٢- إثبات حدوث الأعراض:

ويستدلون لذلك بدليل العدم والبطلان، ووجه ذلك أن الأعراض يجوز عليها العدم، فإذا تحرك الجسم عدم سكونه وإذا سكن عدمت حركته(فإنها لما قبلت العدم دل أنها كانت حادثة، إذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الوجود، فأما القديم فهو واجب الوجود لذاته، فيكون مستحيل العدم، فيكون جواز العدم وتحققه دليل الحدوث)[١].

٣- إثبات استحالة خلو الجواهر عن الأعراض:

وذلك أنه يستحيل عندهم خلو الجوهر عن كل جنس من الأعراض فلا يخلو الجسم عن الحركة والسكون أو الاجتماع والافتراق، يقول النسفي: (وإذا كانت الأعراض كلهامحدثة يستحيل خلو الجواهر عنها؛ إذ وجود جوهرين غير مفترقين ولا مجتمعين وتوهم جسم في مكان في حالة البقاء غير متحرك ولا ساكن محال، وكذا خلو الجواهر عن الألوان كلها والطعوم والروائح مما يحيله العقل، كما يحيل اجتماع المتضادين في محل واحد في وقت واحد)[٢].

٤- أن كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث:

أو يقولون: ما لا يسبق الحوادث فهو حادث وهذا يعتبر نتيجة لما سبق وهو مبني على امتناع حوادث لا أول لها، وهم لما بينوا استحالة خلو

---

(١) التمهيد، للنسفي، ص١٩-٢٠، وانظر: التمهيد، للباقلاني، ص٤٢، ولمع الأدلة، للجويني، ص٨٩، وشرح الخريدة، للدردير، ص١٤١، والبداية من الكفاية، للصابوني، ص٣٧، والاعتماد في الاعتقاد، للنسفي، ١٣٠

(٢) التمهيد، ص، ٢٠، وانظر: البداية من الكفاية، للصابوني، ٣٧، والاعتماد، للنسفي، ص١٣١-١٣٢، والتمهيد، للباقلاني، ص٤٢، ولمع الأدلة، للجويني، ص٨٩.

الجواهر عن الأعراض قالوا باستحالة سبق الجواهر عليها، ويقرر الجويني ذلك بقوله: (إذا ثبتت الأعراض، وثبت حدوثها، وثبت استحالة تعري الجواهر عنها...، فيترتب على ذلك أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة، وما لا يسبق الحوادث حادث على الاضطرار، من غير حاجة وافتكار)(١).

وينتهي النسفي إلى قريب مما قرره الجويني حيث يقول: (وإذا استحال خلو الجواهر عنها(٢) استحال سبق الجواهر عليها لما أن في السبق الخلو، والخلو محال؛ فكان السبق محالًا، إذًا لم تسبق الجواهر الأعراض، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث ضرورة لمشاركته المحدث فيما كان لأجله محدثًا وهو أن لوجوده ابتداء)(٣).

ولما يقرر المتكلمون ذلك ينتهون إلى أن العالم حادث وأنه لا بد له من محدث أحدثه وهو الله-تعالى-، وأشهر ما استدلوا به لذلك هو دليل التخصيص، وذلك أن المحدَث كما يقولون: جائز وجوده وعدمه ولا يترجح أحد الأمرين على الآخر إلا بمخصص، ويفرض الجويني أن يكون إما علة موجبة لمعلولها، أو طبيعة، أو فاعلًا مختارًا، ثم يقرر أنه: (يستحيل أن يكون مخصص العالم طبيعة كما صار إليه الطبائعيون، ويستحيل أن يكون علة موجبة كما صار إليه الأوائل؛ لأن تلك الطبيعة لا تخلو أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة، لزم قدم آثارها، فإن الطبيعة عند حدوثها لا اختيار لها، وهي موجبة لآثارها عند ارتفاع الموانع وقد صح حدوثها، وإن كانت الطبيعة حادثة افتقرت إلى طبيعة أخرى ثم الكلام في تلك الطبيعة،

(١) لمع الأدلة، ص٩٠، وانظر: التمهيد، للباقلاني، ص٤٢، وأصول الدين، للبغدادي، ص٥٩.

(٢)أي الأعراض.

(٣) التمهيد، ص٢٠، وانظر:البداية من الكفاية، للصابوني، ص٣٩.

كالكلام في هذه الطبيعة، وينساق هذا القول إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد تبين بطلان ذلك، فوضح بذلك أن مخصص العالم: صانع، مختار، موصوف بالاقتدار والاختيار)(١).

ولما لم يصرح الطحاوي بمسألة المعرفة وأول واجب على المكلف صار حديث الشراح من المتكلمين متعلقًا بنفس العبارتين اللتين تكلم من خلالهما شراح أهل السنة، وهما:

١- قوله في بداية المتن: (نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله إن الله واحد لا شريك له)(٢).

٢- قوله في الميثاق: (والميثاق الذي أخذه من آدم وذريته حق)(٣).

فأما العبارة الأولى فقد تكلم عندها جميع الشراح عن تفسير التوحيد ومعناه عند المتكلمين -وهو مدار الحديث في الفصل القادم-، ولكن الذي يهم هنا هو علاقة هذه العبارة بأول واجب على المكلف، وقد صار الشراح في توجيه هذه العبارة إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول:

التصريح بأن الطحاوي إنما بدأ بالتوحيد لأنه أول واجب على المكلف، وعلى هذا أغلب الشراح(٤).

ثم اختلفوا في التطرق لمسألة معرفة وجود الله وأول واجب على المكلف على سبيل التخصيص، وذلك على النحو التالي:

---

(١) لمع الأدلة، ص٩١-٩٢، وانظر: التمهيد، للنسفي، ص٢٢.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٨.

(٣) المصدر السابق، ص١٦.

(٤) وهم: الناصري، والهندي، والقونوي، والصرغمتشي، والأقحصاري، والحبشي.

١- فأما القونوي والهندي فقد عقدا للمسألة فصلًا مستقلًّا ضمن حديثهما عن العبارة، يقول القونوي: (فصل في إثبات التوحيد، قوله: «إن الله واحد» اختلف الناس في معرفة الله... إلخ)[١].

٢- وأما الصرغمتشي فذكر أن التوحيد أول واجب على المكلف ثم قال: (التوحيد أول خطاب يتوجه على المكلف فإن العلم بالله-تعالى- وصفاته أجل العلوم وأعلاها...، ثم الطريق إلى معرفة الله-تعالى-إنما هو النظر والاستدلال لأن العلم بوجوده ليس بضروري فلا بد من الدليل، والدليل النقلي فرع على ثبوته وثبوت النبوة فلا يمكن الاستدلال به في الأصول فتعين الاستدلال بالدلائل العقلية التي ورد النقل بصحتها)[٢]، ويلاحظ عليه أنه ذكر بعد ذلك دليل التمانع الذي يعتبر من أدلة الوحدانية عند المتكلمين ولم يذكر دليل وجوده تعالى، إنما اكتفى بأن طريقه النظر وهو المقصود هنا.

٣- وأما الناصري فقد ذكر في أول حديثه أن من دلائل التوحيد(أن العالم اسم لجميع ما سوى الله-تعالى-من الموجودات، سمي عالمًا لكونه علمًا على ثبوت صانع واحد قديم سميع بصير)[٣]، ثم ذكر انقسام العالم إلى جواهر وأعراض واستدل بحدوثها على حدوث العالم ليستدل بذلك على وجود محدثه وهو الله-تعالى-.

٤- وقاربه في صنيعه الحبشي في شرحه الكبير حيث ذكر أن

(١) شرح القونوي، ل١، وانظر: شرح الهندي، ص٣٣-٣٤.
(٢) شرح الصرغمتشي، ل١.
(٣) شرح الناصري، ل٤٤.

المتكلمين(حصروا العالم في الجواهر والأعراض)[١]، ثم سار على طريقة المتكلمين في الاستدلال بذلك على حدوث العالم، ولكنه في شرحه الصغير اكتفى بذكر أن التوحيد أول واجب على المكلف ولم يذكر مسألة المعرفة على التخصيص[٢].

٥- وأما الأقحصاري فلم يصرح بذكر مسألة المعرفة على التخصيص وإنما ألمح إلى بعض أدلة وجود الله بقوله: (ووجود العالم محكمًا متقنًا على التغيير، والتأليف، والتركيب، والتسخير، يدل على وجود الصانع، ووحدانيته، لامتناع حدوث حادث بغير مرجح)[٣].

الاتجاه الثاني:

تعليلُ عدم ذكر الطحاوي لمسألة المعرفة وأول واجب على المكلف على التصريح بأنه يرى فطرية المعرفة وأنها ضرورية لا تحتاج إلى نظر واستدلال، فالميداني عند شرحه للعبارة اكتفى بمعنى التوحيد وأقسامه عند المتكلمين ثم لما جاء إلى قول الطحاوي: (حي لا يموت)[٤]، قال: (واعلم أن المصنف قد أعرض عن بحث الوجود واكتفى بما هو ظاهر في مقام الشهود...، فوجود الحق ثابت في فطرة الخلق...، على أن التوحيد يفيد الوجود مع مزيد التأييد، ولذا صدر عقيدته بشهادة التوحيد)[٥]، وقاربه في صنيعه الشيخ جبران حيث إنه لما جاء لقول الطحاوي: (ولا يشبه الأنام)[٦]،

(١) الشرح الكبير، ص٨٢.
(٢) انظر: الشرح الصغير، ص١٧.
(٣) شرح الأقحصاري، ص١٠٨.
(٤) العقيدة الطحاوية، ص٩.
(٥) شرح الميداني، ص٥٥.
(٦) المصدر السابق، ص٩.

قال: (واعلم أن الوجود صفة ثابتة لله-تعالى-معلومة ضرورة للكافر فضلًا عن المسلم وإنما لم يذكرها المصنف لاشتهارها)(١).

وأما العبارة الثانية في هذا الباب وهي قول الطحاوي في الميثاق: «والميثاق الذي أخذه من آدم وذريته حق»، فقد توجه الشراح فيها إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول:

تفسير إجمال الطحاوي وعدم تفصيله في ماهية الميثاق بكونه يراه من المتشابهات التي يجب الكف عن الخوض في تأويلها، حيث نقل الناصري كلام الغزنوي في شرحه للعبارة وهو قوله: (أثبتوا ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾)(٢) أثبتوا أخذ الميثاق ولم يتكلموا في كيفيته فإنهم عدوا ذلك من المتشابه وأوجبوا اعتقاد حقيقته لورود الكتاب ولم يشتغلوا بتأويله لتمكن وجوه الاحتمال في تأويله)(٣).

ثم تفاوت أصحاب هذا الاتجاه بعد تفسيرهم لإجمال الطحاوي بهذا، فالناصري نقل كلام الماتريدي في شرحه لآية الأعراف بطوله، والهندي نقل شيئًا من كلامه باختصار، وأما الأقحصاري فقد ذكر أن الميثاق ثابت في الآية والأحاديث الواردة في الإخراج ثم أكد عدم الاشتغال بكيفيته ونقل ما يؤيد هذا من كلام الماتريدي.

---

(١)شرح جبران، ص٧.

(٢)سورة الأعراف:١٧٢.

(٣) شرح الناصري، ل٢٠٤، وانظر:شرح الهندي، ص٩٥، شرح الأقحصاري، ص١٦٣-١٦٤.

الاتجاه الثاني:

تفسير إجمال الطحاوي في اثبات الميثاق بما يراه مناسبًا له، والشراح من هذا الاتجاه اتفقوا على أن الميثاق يتضمن إخراجًا حقيقيًّا من صلب آدم -عليه السلام-، وتفصيل أقوالهم على النحو التالي:

١- فأما القونوي فقد فسر الميثاق بأن الله أخرج الذرية وعرض عليهم الإيمان والكفر على الوجه الذي قال به أبو المعين النسفي كما سبق بيانه، ثم أورد بعد ذلك الآية وذكر القولين فيها ولم يرجح[(١)].

٢- وقاربه الصرغمتشي في ذلك، وزاد عليه بذكر أحاديث ابن عمرو وابن عباس الواردة في ذلك، ثم ذكر أن علماءه تكلموا(بأن الآية لا تدل على الأخذ من ظهر آدم...، فظاهر الآية لا يوافق الحديث)[(٢)]، ثم ذكر الخلاف في الآية على الوجه الذي ذكره الماتريدي ولم يرجح.

٣- وأما الحبشي فقد ذكر في شرحه الصغير أن الميثاق المأخوذ من آدم هو الذي شمل الأنبياء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا ⑦﴾[(٣)]، وأما الميثاق المأخوذ من ذرية آدم فهو المذكور في آية الأعراف، وفسره بقوله: (استخرجهم من ظهر آدم بعدما نزلوا إلى الأرض فصورهم وخلق فيهم المعرفة والإدراك بأنه لا إله لهم إلا الله فجميع ذرية آدم اعترفوا ذلك اليوم)[(٤)].

---

(١) انظر:شرح القونوي، ل٢٤.

(٢) سورة الأحزاب:٧.

(٣) الشرح الصغير، للحبشي، ص٥٤.

(٤)المصدر السابق.

وأما في شرحه الكبير فقد اكتفى بشرح الميثاق المأخوذ من بني آدم بما يقارب ما ذكره في الشرح الصغير، إلا أنه زاد عليه أنه نقل تفسير الماتريدي للآية بطوله، والغريب أنه يخالف تفسيره للميثاق ولم يبين موقفه من ذلك[١].

٤- وأما القسطنطيني فقد اكتفى بنقل القول المنسوب لأبي حنيفة في الفقه الأكبر في تفسير الميثاق والذي سبق ذكره، ولكنه لم يبين هل هو من شواهد الربوبية أم لا؟

٥- وأما الميداني فقد نقل قول البغوي في تفسير الآية والذي تضمن تفسير الميثاق بحديث عمر الوارد في ذلك، ثم نقل قول التفتازاني في أن بعض المفسرين فسر الميثاق بأنه تضمن إخراجًا واستنطاقًا حقيقيين[٢]، ولكنه لم يبين هل هو شاهد من شواهد فطرية المعرفة أم لا؟ إلا أن موافقته لأهل السنة في المسألة-كما سبق بيانه-تستلزم ذلك.

* * *

(١) انظر: الشرح الكبير، للحبشي، ص٢١٣-٢١٦.
(٢) انظر: شرح الميداني، ص٨١، وانظر: شرح جبران، ص٣٢.

المبحث الثالث

منهج الإمام الطحاوي

إن المتأمل في عبارات الطحاوي ومدى دلالتها على المسألة وما ذكره الشراح من الفريقين فيها، يجد أنها لا تدل دلالة صريحة على معتقد أهل السنة ولا معتقد المتكلمين.

إلا أنه عند النظر في منهج الفريقين في مصنفاتهم العقدية يظهر أن الطحاوي أقرب إلى منهج أهل السنة وأبعد عن منهج المتكلمين لاسيما عبارته في أول المتن وهي قوله: (نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له..)[١].

ووجه قرب الطحاوي إلى منهج أهل السنة هو أن مصنفات أهل السنة تبدأ غالبًا بذكر التوحيد ووجوب إفراد الله بالعبادة وما يتعلق بهذه المعاني كبيان معتقدهم في أسماء الله وصفاته، وليس فيها بحث لمسألة معرفة وجود الله-تعالى-وكيفية تحصيلها لأنها عندهم قضية ضرورية معلومة بالفطرة ومستقرة في النفوس، فلا داعي لبيان أهميتها أو كيفية تحصيلها، فلذلك يتجاوزون هذا القدر إلى ما هو أبعد منه من بقية أبواب العقيدة[٢].

وأما مصنفات المتكلمين فهي تبدأ بمسألة معرفة وجود الله-تعالى- وبيان حدوث العالم والأدلة العقلية على ذلك، ويطيلون عادةً في ذكر ذلك

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٨.

(٢) انظر في مصنفات أهل السنة-على سبيل المثال-: شرح السنة، للمزني، ص٨٠، وشرح السنة، للبربهاري، ص٣٥-٤٢، وعقيدة السلف، للصابوني، ص١٦١، واعتقاد أهل السنة، لأبي بكر الإسماعيلي، ص٣٥، والتوحيد، لابن منده، ص٧٧-٧٨، والاقتصاد في الاعتقاد، للمقدسي، ص٧٨.

لأهميته عندهم، ولا يكاد يخلو مصنف من مصنفاتهم من ذكر هذه المسألة، بل لو قال قائل: إنه لا يخلو مصنف من مصنفاتهم من ذكر هذه المسألة لما كان ذلك بعيدًا[١]، ولذلك فعبارات الطحاوي أقرب إلى طريقة أهل السنة في مصنفاتهم.

أما ذهاب أكثر شراح المتكلمين إلى أن الطحاوي بدأ بالتوحيد لأنه أول واجب على المكلف فهذا فيه لبس وعدم وضوح؛ لأنه بالنظر في العلاقة بين توحيد الله والإقرار بوجوده يلاحظ أن توحيد الله قدر زائد على الإقرار بوجوده فهو يدل عليه دلالة تضمن ويزيد عليه معاني أخرى، والإقرار بوجود الله يدل على توحيده بطريق اللزوم وهذا التلازم قد يتخلف ولا يقع[٢] كما حصل لبعض من أقر بوجود الله ولم ينقد لتوحيده، وبهذا يتبين عدم دقة ما ذكره بعض الباحثين من أن دخول إثبات وجود الله(في توحيد الربوبية غير صحيح) معللًا ذلك بأنه (ليس في إثبات الوجود ما يلزم منه الانفراد والاختصاص)[٣]، فإنه وإن لم يلزم من إثبات الوجود إثبات التوحيد فلا يعني ذلك عدم دخوله فيه؛ لأن توحيد الربوبية قدر زائد على إثبات الوجود ولا بد أن يكون مُتضمنًا فيه إذ يمتنع أن يقر أحد بتوحيد الربوبية دون أن

(١) انظر في مصنفات المتكلمين-على سبيل المثال-: النظامية، للجويني، ص١٦-٢٠، ومعالم أصول الدين، للرازي، ص٢٠-٢٥، والأربعين في أصول الدين، له، ص١٥-٥٦، والتمهيد، للباقلاني، ص٤٠-٤٣، والإشارة إلى مذهب الحق، للشيرازي، ص٣٧٢-٣٧٤، وغاية المرام، للآمدي، ص٩، والتوحيد، للماتريدي، ص٧٧-٨٧، وأصول الدين، للغزنوي، ص٥٩-٦٢، وأصول الدين، للبزدوي، ص٢٤-٢٧، والتمهيد، للنسفي، ص١٩-٢٢، والبداية من الكفاية، للصابوني، ص٣٤-٣٨.

(٢) انظر في أنواع الدلالات:ضوابط المعرفة، لعبد الرحمن حبنكة، ص٢٦-٣٣.

(٣) حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، لعبد الرحيم السلمي، ص١٢٩.

يتضمن ذلك لإقراره بوجود الله.

يقول الشيخ محمد ابن عثيمين[١]-رَحِمَهُ اللهُ-حول هذا المعنى: (والإيمان بالله يتضمن أربعة أمور: الإيمان بوجوده-سبحانه وتعالى-، والإيمان بربوبيته، أي: الانفراد بالربوبية، والإيمان بانفراده بالألوهية، والإيمان بأسمائه وصفاته، لا يمكن أن يتحقق الإيمان إلا بذلك.

فمن لم يؤمن بوجود الله، فليس بمؤمن، ومن آمن بوجود الله لا بانفراده بالربوبية، فليس بمؤمن، ومن آمن بالله وانفراده بالربوبية لا بالألوهية، فليس بمؤمن، ومن آمن بالله وانفراده بالربوبية والألوهية لكن لم يؤمن بأسمائه وصفاته، فليس بمؤمن)[٢].

والمقصود هنا أن وجه اللبس في تعبير أغلب شراح المتكلمين أنهم إن قصدوا بأن أول واجب هو التوحيد بمعناه العام عندهم والذي يتضمن قدرًا زائدًا على إثبات وجود الله وحدوث العالم، فإن هذا يخالف منهجهم الذي يجعل إثبات وجود الله وحدوث العالم على الخصوص أول واجب على المكلف ومن ثم بعد ذلك ينتقل المكلف إلى الإقرار بالتوحيد، ولعل من أوضح النصوص التي توضح أن المتكلمين يفرقون بين المعنيين ما ذكره الباقلاني بقوله: (أول ما فرض الله-عَزَّ وَجَلَّ-على جميع العباد النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته؛ لأنه

---

(١) هو: محمد بن صالح بن محمد بن سليمان بن عثيمين الوهيبي التميمي، ولد في عنيزة سنة ١٣٤٧هـ، درّس في المسجد الحرام، كان عضوًا في هيئة كبار العلماء، من مؤلفاته: تقريب التدمرية، والقول المفيد على كتاب التوحيد، والشرح الممتع على زاد المستقنع، توفي سنة١٤٢١هـ. انظر: مقدمة شرح الواسطية له، ١/ ٩-١٥.

(٢) شرح الواسطية، ١/ ٥٥.

سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة، والثاني من فرائض الله على جميع العباد: الإيمان به والإقرار بكتبه ورسله، وما جاء من عنده)(١).

وهذا ما أكده الميداني من شراح المتكلمين حيث قال: (التوحيد يفيد الوجود مع مزيد التأييد)(٢).

وأما إن كان مقصد الشراح بالتوحيد معرفة وجود الله على سبيل التخصيص، فهذا هو الذي يوافق معتقدهم إلا أن عبارة الطحاوي لا تدل على ذلك دلالة صريحة، وغاية ما يمكن أن تحمل عليه أنها تدل عليها بالتضمن، ولهذا عمد أغلب الشراح إلى ذكر هذه المسألة تحديدًا وبعضهم وضع لها فصلًا مستقلًّا قبل الحديث عن التوحيد، ثم إن القول بأن التوحيد أول واجب على المكلف ليس من تعبيرات المتكلمين بل إنهم يصرحون كما سبق النقل عنهم بأن المعرفة أو ما يوصل إليها هي أول الواجبات، ثم بعد تحصيل هذه المعرفة ينتقل البحث إلى التوحيد، وهذا مما يؤكد أن العبارة بعيدة عن طريقة المتكلمين ولذلك سلك أغلب الشراح هذا المسلك المتكلف في توجيهها إلى معتقدهم.

وإذا قيل بأن العبارة بعيدة عن منهج المتكلمين وقريبة إلى منهج أهل السنة فلا يعني هذا-في رأيي والله أعلم-أن الطحاوي وافقهم في المسألة موافقة تامة، فضلًا عن أن يقال إنه قصد بذلك مخالفة من قال إن أول

(١) الإنصاف، ص٢١-٢٢.

(٢) شرح الميداني، ص٥٥.

الواجبات النظر، فإن في هذا تجاوزًا للمعنى الذي تدل عليه العبارة، كما لا يعني هذا أن العبارة لا تحتمل ذلك لكن المقصود أن القطع به غير دقيق، فقد يكون الطحاوي يرى وجوب النظر لكنه أعرض عن ذكر المسألة لسبب رآه مناسبًا، وعلى هذا فأقرب اتجاه في توجيه مراد الطحاوي هو الاتجاه الثاني من شراح أهل السنة(١).

وأما ما يتعلق بالعبارة الثانية وهي قول الطحاوي: (والميثاق الذي أخذه من آدم وذريته حق)(٢)، فإنه أجمل في إثبات الميثاق ولم يبين كيفيته، واكتفى بذكر أنه حق، الأمر الذي كان السبب في التفاوت الكبير الذي حصل من الشراح من الفريقين.

والذي يمكن أن يقال: إنه لا وجه للقطع بمراده بمجرد هذه العبارة دون الرجوع إلى ما يفسرها من كتبه الأخرى إن وُجِد، وهذا الذي انتهجه الشيخ صالح آل الشيخ، حيث إنه وضح مراد الطحاوي بعد رجوعه لكتاب مشكل الآثار مع أنه لم يوافق الطحاوي.

أما مجرد العبارة فغاية ما فيها أمران:

الأمر الأول:

أن سياقها يدل على أن الطحاوي أراد بها إثبات القدر السابق وسبق علم الله-تعالى-بأهل السعادة والشقاوة؛ لأنه جعلها مقدمة لكلامه عن مسائل القدر،حيث قال: (والميثاق الذي أخذه الله تعالى من آدم وذريته حق، وقد علم الله-تعالى-فيما لم يزل عدد من يدخل الجنة وعدد من يدخل النار

---

(١) والذي يمثله من الشراح: ابن أبي العز رحمه الله، والشيخ عبد الرحمن البراك حفظه الله.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص١٦.

جملة واحدة فلا يزاد في ذلك العدد ولا ينقص منه وكذلك أفعالهم فيما علم منهم أن يفعلوه وكل ميسر لما خلق له)(١).

الأمر الثاني:

أن توجيه أصحاب الاتجاه الأول من شراح المتكلمين لإجمال الطحاوي بأنه يراه من المتشابهات ويذهب إلى عدم الخوض في تأويله أمر غير صحيح، ولا تدل عليه العبارة بمجردها فضلًا عما يقال بعد الرجوع إلى كتبه الاخرى التي فيها تفسير صريح للميثاق بما يخالف قولهم.

ومما يؤكد عدم دلالة العبارة على ما قالوه أن وصف الميثاق بأنه حق لا يعني أنه من المتشابه الذي يجب الكف عن تأويله، ولو كان هذا الوصف بالحقية يقتضي ذلك لكان في عبارات الطحاوي المماثلة ما يلزم أن يقال فيها نفس القول، وأصحاب هذا الاتجاه من الشراح يفسرون تلك العبارات المماثلة ولا يذكرون أنها من المتشابه كما قالوه هنا، وذلك مثل قول الطحاوي: (والمعراج حق، والحوض.. حق، والشفاعة... حق،..)(٢)، لكن تفسيراتهم للميثاق مبنية على خلفية كلامية في المسألة، ويبدو أنها نتيجة تأثر بما قاله الماتريدي في تفسيره والذي اعتمدوا عليه في شرحهم للعبارة.

وأما قول الطحاوي فالذي يظهر لي أنه أراد الاختصار والإجمال، وأما المراد الدقيق له فلا يمكن أن يعرف على التمام إلا بالرجوع إلى كتبه الأخرى، وبالرجوع إليها يتبين أنه أورد في كتابه«مشكل الآثار» حديث: (كل مولود يولد على الفطرة.)، وحديث: (خلقت عبادي حنفاء..)، وآية

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٥-١٦.

الأعراف، وكان إيراده لهذه النصوص الثلاثة طلبًا لكشف المشكل من دلالاتها، وهذه النصوص ذات صلة وثيقة بمسألة معرفة وجود الله وأول واجب على المكلف، ولذلك سأعرض لأقواله بطولها في كل نص على حدة، وألخص ما في كلامه بعد كل مسألة، ثم أبين موقفه العام بعد عرض جميع أقواله:

١- حديث: (كل مولود يولد على الفطرة.):

أورد الطحاوي هذا الحديث من طريق أبي هريرة ثم من طريق الأسود بن سريع، قال: (غزوت مع رسول الله- ﷺ-أربع غزوات فتناول أصحابه الذرية بعدما قتلوا المقاتلة فبلغ ذلك رسول الله- ﷺ-فاشتد ذلك عليه، فقال: « ألا ما بال أقوام قتلوا المقاتلة ثم تناولوا الذرية؟ » فقال رجل: يا رسول الله أليسوا أبناء المشركين؟ فقال رسول الله- ﷺ-: « إن خياركم أبناء المشركين إنها ليست نسمة تولد إلا ولدت على الفطرة فما تزال عليها حتى يبين عنها لسانها فأبواها يهودانها أو ينصرانها قال: وأخفاها الحسن»[١]، وبعد أن روى الحديث بعدة طرق، قال: (فتأملنا ما قيل في تأويل هذا الحديث فوجدنا علي بن عبد العزيز قد أجاز لنا عن أبي عبيد القاسم بن سلام[٢] قال سألت محمد بن الحسن عن تفسير هذا الحديث يعني: حديث أبي هريرة الذي ذكرناه في أول هذا الباب، فقال: كان ذلك في أول الإسلام قبل أن تنزل الفرائض وقبل أن يؤمر المسلمون بالجهاد قال

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ٤/ ٢٤، رقم(١٦٣٤٦).

(٢) هو: الإمام الحافظ أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله، برع في الفقه واللغة، من مؤلفاته: فضائل القرآن، وكتاب الإيمان، توفي سنة٢٢٤ه. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٠/ ٤٩٠، وطبقات الحفاظ، للسيوطي، ١/ ١٨٢.

أبو عبيد: كأنه يذهب إلى أنه لو كان يولد على الفطرة ثم مات قبل أن يهوده أبواه أو ينصراه ما ورثاه ؛ لأنه مسلم وهما كافران، ولما جاز مع ذلك أن يُسبى فلما نزلت الفرائض وجرت السنن بخلاف ذلك دل على أنه مولود على دينهما، قال أبو عبيد: وأما عبد الله بن المبارك فبلغني أنه سُئل عن تأويله، فقال: تأويله الحديث الآخر: «أن النبي- ﷺ-سئل عن أطفال المشركين فقال: « الله أعلم بما كانوا عاملين»[١] يذهب إلى أنهم يولدون على ما يصيرون إليه من إسلام أو كفر، فمن كان في علم الله-ﷻ-أنه يصير مسلمًا فإنه يولد على الفطرة، ومن كان علمه فيه أنه يصير كافرًا يموت كافرًا، قال أبو عبيد: وأحد التفسيرين قريب من الآخر، قال أبو جعفر: فتأملنا ما قد ذكرناه عن محمد بن الحسن مما جنح إليه أبو عبيد فوجدنا في حديث الأسود بن سريع الذي رويناه مما قد دفع ذلك ؛ لأن محمدًا أخبر أن ذلك القول قبل أن يفترض الجهاد.

وفي حديث الأسود أنه كان في غزوة من غزوات رسول الله- ﷺ-التي هي الجهاد ثم لما اختلفوا في معنى هذا الحديث على ما قد ذكرنا، وقالوا في تأويله ما قد وصفنا بعد جعلنا إياه كله حديثًا واحدًا وأثبتنا فيه قوله- ﷺ-: «فما يزال عليها حتى يعرب عنه لسانه» اعتبرنا ما جاء من ذكر الفطرة في كتاب الله-ﷻ-فوجدنا الله-ﷻ-قد قال في كتابه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٢]، أي: خالق السماوات والأرض وكذلك حدثنا ولاد النحوي عن المصادري عن أبي عبيدة وقال-ﷻ-فيه أيضًا: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى

(١) صحيح البخاري، كتاب الجنائز باب ما قيل في أولاد المشركين، رقم (١٣١٨)، وسنن النسائي، كتاب الجنائز باب أولاد المشركين، رقم (١٩٥٢).

(٢) سورة فاطر: (١).

﴿ فَطَرَنِى ﴾(١)، أي: الذي خلقني، وقال -عز وجل-: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾(٢)، أي: ملة الله التي خلق الناس عليها، وكذلك أيضًا حدثنا ولاد النحوي عن المصادري عن أبي عبيدة في أشياء من هذه المعاني وكانت الفطرة فطرتين: فطرة يراد بها الخلقة التي لا تعبد معها وفطرة معها التعبد المستحق بفعله الثواب والمستوجب بتركه العقاب، وكان قوله- ﷺ-: «كل مولود يولد على الفطرة» يريد الفطرة المتعبد أهلها المثابون والمعاقبون فكان أهلها الذين هم كذلك ما كانوا غير بالغين ممن خلق للعبادة كما قال- عز وجل-: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾(٣)، وإن كانوا قبل بلوغهم مرفوعًا عنهم الثواب والعقاب غير أنهم إذا عبرت عنهم ألسنتهم بشيء من إيمان أو من كفر كانوا من أهله، وإن كانوا غير مثابين على محموده وغير معاقبين على مذمومه، كما قال- ﷺ-: «فما يزال عليها حتى يعرب عنه لسانه »، ولذلك قبل- ﷺ-إسلام من لم يبلغ وأدخله في جملة المسلمين، وفي ذلك ما يوجب خروج من كان من المسلمين بالردة في تلك الحال من الإسلام حتى يستحق بذلك المنع من الميراث من أبويه المسلمين وقال- ﷺ-: « فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يشركانه » أي: بتهويدهما أو بنصرانيتهما أو بشركهما فيكون سبيًا إن كان أبواه حربيين، ومأخوذًا بعد بلوغه عاقلًا بالجزية إن كان أبواه ذميين، فهذا عندنا تأويل ما قد رويناه)(٤).

(١) سورة يس: (٢٢).
(٢) سورة الروم: (٣٠).
(٣) سورة الذاريات: (٥٦).
(٤) مشكل الآثار، ٤/ ١٥-١٩.

والذي يتلخص من كلام الطحاوي السابق ما يلي:

١- أن الإمام الطحاوي أورد تفسير محمد بن الحسن وابن المبارك اللذين فسرا الفطرة بالقدر السابق وهو ما يصير إليه المولود من علم الله- تعالى-، ويزيد محمد بن الحسن أنه يرى أن المولود يكون مؤمنًا أو كافرًا منذ ولادته ويوجه حديث أبي هريرة بأنه كان قبل نزول الفرائض ثم نسخ فيما بعد، فصار المولود يولد على دين أبويه وأحد التفسيرين قريب من الآخر كما قال أبو عبيد، وهذا القول من الأقوال التي قيلت في الفطرة وقد قال به بعض العلماء ونسبه الإمام ابن عبد البر إلى الإمام أحمد وأنه كان يقول به ثم تركه، وأنه يُفهم من صنيع الإمام مالك في الموطأ(١).

وأصل هذا القول أن القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث من جهة أن التهويد والتنصير والتمجيس إذا كان بفعل الأبوين فحينئذٍ لا يكون بتقدير الله-تعالى-بزعمهم، فرد عليهم أصحاب هذا القول من أهل السنة بأن الحديث في إثبات القدر، (وأصل مقصودهم من الإيمان بالقدر صحيح، لكن لا يجب مع ذلك أن يفسر القرآن والحديث إلا بما هو مراد الله ورسوله، ويجب أن يتبع في ذلك ما دل عليه الدليل، وكثيرًا ما يقع لمن هو من أهل الحق-في أصل مقصوده، وقد أخطأ في بعض الأمور-هذا المجرى، مثل أن يتكلموا في مسألة، فإذا أرادوا أن يجيبوا عن حجج المنازعين ردوها ردًّا غير مستقيم)(٢).

وقد نقد الإمام ابن تيمية هذا القول بما لا مزيد عليه حيث قال: (حقيقة

(١) انظر: التمهيد، ١٨/ ٧٩، والفطرة، لعلي القرني، ص٨٥-٨٦.

(٢) درء التعارض، لابن تيمية، ٨/ ٤٢١.

هذا القول أن كل مولود فإنه يولد على ما سبق في علم الله أنه صائر إليه، ومعلوم أن جميع المخلوقات بهذه المثابة؛ فجميع البهائم هي مولودة على ماسبق في علم الله لها، والأشجار مخلوقة على ما سبق في علم الله لها، وحينئذٍ فيكون كل مخلوق مخلوقًا على الفطرة، وأيضًا فإنه لو كان المراد ذلك لم يكن لقوله: «فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» معنى، فإنهما فعلا به ما هو الفطرة التي وُلد عليها، على هذا القول، فلا فرق بين التهويد والتنصير حينئذ، وبين تلقين الإسلام وتعليمه، وبين تعليم سائر الصنائع، فإن ذلك كله داخل فيما سبق به العلم)[١].

والمقصود هنا أن الطحاوي رد هذا التفسير ولم يوافقه لاسيما تفسير محمد بن الحسن بأن الحديث كان قبل نزول الفرائض، حيث إن حديث الأسود كان بعد الأمر بالجهاد في غزوة من الغزوات، ويضاف إلى ما ذكره الطحاوي أن هذا من باب الأخبار والنسخ لا يلحق الأخبار ولا يتعلق بها.

٢- أن الطحاوي فسر الفطرة بعد ذلك بما ورد في كتاب الله أنها بمعنى الخلقة كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٢]، أي: خالقها، ثم قسم الفطرة إلى قسمين:

أ- الفطرة التي يراد بها الخلقة التي لا تعبد معها ويدخل في ذلك كل مخلوق.

ب- الفطرة التي معها التعبد المستحق للثواب والعقاب، ثم قال: هذا هو المراد بالفطرة في الحديث، مبينًا أن المقصود بأهل الفطرة الذين لم

---

(١) المصدر السابق، ٨/ ٣٨٧.

(٢) سورة فاطر: (١).

يبلغوا ممن خلقهم الله لعبادته وإن كانوا قبل بلوغهم مرفوعًا عنهم الثواب والعقاب.

٣- أن الاطفال إذا عبرت أنفسهم بشيء من إيمان أو كفر كانوا من أهله، وهذا يدل أنه يرى أنهم يولدون خالين من إيمان أو كفر، وإذا عبرت ألسنتهم عن شيء من ذلك كانوا من أهله، ولذلك قبل النبي- ﷺ-إسلام من لم يبلغ وأدخله في جملة المسلمين لأنه عبر عن الإيمان بلسانه، ويُفهم من هذا أن الطفل لو كان من أبوين مسلمين وعبّر عن الكفر لوجب خروجه عن الإسلام ومُنع من الميراث من أبويه المسلمين.

ثم فسر الطحاوي قوله- ﷺ-: «فأبواه يهودانه أو ينصرانه..» أنهما يكونان سببًا في تهويده وتنصيره ومن ثمّ يُحكم بأنه على دينهما لأنهما تسببا في تغير فطرته فيكون سبيًا إن كانا حربيين ومأخوذًا بالجزية إن كانا ذميين، والذي يظهر أن الطحاوي قد اشتبه عليه حكم الكفر في الدنيا بحكمه في الآخرة؛ إذ لما كان أطفال الكفار تجري عليهم أحكام آبائهم في الميراث والسبي إن كانوا محاربين، ربما ظن-رَحِمَهُ اللَّهُ-كما ظن غيره أنهم كفار في نفس الأمر، ولذا أورد هذا الإيراد حتى لا يتعارض مع قوله بأنهم يولدون خالين من إيمان أو كفر، والصحيح أنه لا تعارض بين كونهم ولدوا على الإسلام أو ولدوا على السلامة كما هو تفسير الطحاوي وبين ألا يكونوا تبعًا لآبائهم في أحكام الدنيا، فقد يوجد في بلاد المشركين من يكتم إيمانه ولا يعلم المسلمون بحاله إذا قاتلوا المشركين، فقد يقتلونه ولا يغسل ولا يصلى عليه ويدفن مع المشركين، وهو في الآخرة من المؤمنين الناجين، كما أنه قد يوجد في بلاد المسلمين من المنافقين الذين يبطنون الكفر ويظهرون الإسلام ولا

يعلم المسلمون بحالهم، فتجري عليهم أحكام المسلمين في الدنيا وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار[١].

والحاصل أن الطحاوي فسر الفطرة: بالخلقة الخالية من إيمان أو كفر، وهذا قول من الأقوال التي قيلت في الفطرة، ومن أشهر من قال به من أهل السنة ابن عبد البر -رَحِمَهُ ٱللَّهُ-، وهو موافق في ظاهره لتفسير المتكلمين للفطرة.

أما محل النزاع في هذه المسألة وهو معرفة وجود الله -تعالى-، فلم يصرح الطحاوي بأن المولود يولد لا يعرف ربه وأنه لا بد له من النظر، وقوله بأنه يولد خاليًا من إيمان وكفر يحتمل ذلك إلا أنه لا يستلزمه، إذ ثمة فرق بين كون المولود خاليًا من الإيمان وبين كونه خاليًا من المعرفة؛ فالإيمان أعم من المعرفة ونفي العام لا يستلزم نفي الخاص، إلا أن ظاهر هذا القول يشعر بذلك إلا إذا ورد من كلامه ما يعارضه.

وقد صرح من فسر الفطرة بهذا التفسير بنفي أن يولد المولود حتى على المعرفة كما قال ابن عبد البر: (يولد المولود على السلامة في الأغلب خلقة وطبعًا وبنية، ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة)[٢].

٢- حديث: (خلقت عبادي حنفاء.):

أورد الطحاوي هذا الحديث بعدة أسانيد ثم قال: (فتأملنا هذا الحديث لنقف على المراد بما فيه إن شاء الله، فوجدنا الحنف في كلام العرب: هو الميل، ومنه قيل لصاحب القدم المائلة إلى ناحية: أحنف، وكان الجمع للحنيف حنفاء، فقيل من أجل ذلك ما قد قيل في هذا الحديث: إنهم

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، ٨/ ٤٣٣-٤٣٤.

(٢) التمهيد، ١٨/ ٦٨-٦٩.

مخلوقون حنفاء، أي مُيلًا إلى ما خلقوا له، وهو ما ذكره الله -عَزَّ وَجَلَّ- في قوله: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾(١)، وكانوا بذلك حنفاء، وكان في خلقه إياهم أن كتب بعضهم سعيدًا، وكتب بعضهم شقيًّا على ما في الآثار المذكورة في الباب الذي قبل هذا الباب، وكان الشقي منهم من أطاع الشياطين فيما دعته إليه على ما في حديث عياض هذا، والسعيد من خالف عليهم، وتمسك بما خلقه الله -عَزَّ وَجَلَّ- له من العبادة له، وترك الميل إلى سواه، وقد روي عن عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما- في تأويل هذه الآية:...، قال: « على ما خلقتهم عليه من طاعتي ومعصيتي، وشقوتي وسعادتي » قال أبو جعفر: وكان في ذلك من تأويل ابن عباس ما قد دل على أن الخلق من الله -عَزَّ وَجَلَّ- لعباده هو على ما كتب فيهم من طاعته ومعصيته، وشقوته وسعادته، لا يخرجون عن ذلك إلى غيره، وإن كانت أعمالهم السعيدة كانت باختيارهم لها، وأعمالهم التي تخالف ذلك كانت باختيارهم لها، فكانت سعادتهم بأعمالهم المحمودة منهم، وشقاوتهم لأعمالهم المذمومة منهم، وكل ذلك مما قد تقدم من الله -عَزَّ وَجَلَّ- فيهم أنهم سيعملون تلك الأعمال، فيسعدون بها، أو يشقون بها، فعاد حديث عياض هذا والأحاديث التي ذكرناها قبله في الباب الذي قبل هذا الباب إلى معنى واحد يصدق بعضها بعضًا، ولا يخالف بعضها بعضًا، والله -عَزَّ وَجَلَّ- نسأله التوفيق)(٢).

ويمكن أن يستخلص من كلام الطحاوي السابق ما يلي:

١- أنه فسر الحنف بالميل، والحنفاء بمعنى أنهم مخلوقون مُيلًا إلى ما

(١)سورة الذاريات: (٥٦).

(٢) مشكل الآثار، ١٠/ ١٠-١١.

خُلقوا له وهو العبادة، ولم يبين معنى كونهم حنفاء بأكثر من ذلك، ثم كأن الإمام الطحاوي توهم التعارض بين هذا الحديث والأحاديث التي رواها في الباب الذي قبله وهي أحاديث إثبات القدر وأن المولود كتب أنه من أهل السعادة أو الشقاوة وهو في بطن أمه، ففسر العبادة بما يوافق معنى القدر السابق واستشهد بالأثر الذي رواه عن ابن عباس في ذلك، ولعله فسر الحديث على ظاهره بمعنى الإسلام كما في الرواية الصريحة التي أثبتها وهي: « حنفاء مسلمين» ثم توهم التعارض بينها وبين أحاديث القدر، ولكن لا يوجد دليل صريح عليه من كلامه، وتفسيره السابق للفطرة يرد ذلك.

ولعل الأقرب أنه فسر الحديث بما يوافق تفسيره السابق للفطرة بمعنى الخلو والسلامة ثم دفع ما قد يوهم التعارض بينها وبين أحاديث القدر، وهذا هو الأقرب وهو الذي يتوافق مع تفسيره السابق للفطرة، والأصل أن يؤخذ بكلامه الواضح الصريح.

وعلى هذا فليس في كلامه هنا شيء يخالف ما ذكره سابقًا، والذي يظهر أن الطحاوي عقد هذا الباب لرد أي معنى للتعارض الذي قد يُتوهم بين هذا الحديث والأحاديث التي قبله، ولذلك قال في نهاية الباب: (فعاد حديث عياض هذا والأحاديث التي ذكرناها قبله في الباب الذي قبل هذا الباب إلى معنى واحد يصدق بعضها بعضًا، ولا يخالف بعضها بعضًا)(١).

إلا أنه لا يوجد-على التحقيق-أي قدر من التعارض بين الحديثين على أيٍّ من التفسيرين: «الإسلام»، و«السلامة»، فإن كون المولود يولد على السلامة كما هو قول الطحاوي أو يولد على الإسلام كما هو القول الراجح،

(١)مشكل الآثار، ١٠/ ١١.

لا ينافي أن يكون المولود قد كُتب من أهل السعادة أو من أهل الشقاوة؛ لأن هذا باعتبار مآله وخاتمته، وهذا لا يمنع كونه يولد ابتداء على الإسلام أو السلامة ثم يتغير عما كان عليه، فالولادة والمآل كلاهما بقدر سابق ولا تعارض بين الأمرين، يقول الإمام ابن تيمية: (من قال بإثبات القدر، وأن الله كتب الشقي والسعيد، لم يمنع ذلك أن يكون ولد على الإسلام ثم تغير بعد ذلك، كما تولد البهيمة جمعاء ثم تغير بعد ذلك، فإن الله -تعالى- يعلم الأشياء على ما هي عليه، فيعلم أنه يولد سليمًا ثم يتغير)[١].

٣- آية الأعراف:

عقد الطحاوي لآية الأعراف بابًا في كتابه بعنوان «بيان مشكل ما رُوي عن رسول الله - ﷺ - في المراد بقول الله - عز وجل -: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾[٢]».

ثم روى فيه حديث عمر - رضي الله عنه -[٣] في تفسير الآية وذلك بعدة أسانيد، ثم قال: (فجاز لنا بذلك إدخال هذا الحديث في الأحاديث المتصلة الأسانيد، ثم رجعنا إلى طلب ما فيه من المراد بالآية المذكورة فيه فوجدنا فيه إعلام رسول الله - ﷺ - إيانا ما كان من الله - عز وجل - من استخراجه ذرية آدم - عليه السلام - من ظهره، وكان المذكور في هذه الآية بني آدم لا آدم نفسه، فاستخرج الله - عز وجل - من ظهره ذريته، ثم كان منه فيهم ما ذكر في هذا الحديث،

(١) درء التعارض، ٨/ ٤١٠، وانظر: أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين، للدكتور سليمان الدبيخي، ص٥٥٦-٥٥٨.

(٢) سورة الأعراف: (١٧٢).

(٣) تقدم تخريجه، ص٧٦.

ثم أعلمنا رسول الله- ﷺ-عن الله-ﷻ-أنه قال للذين استخرجهم منه أولًا: خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون، وأنه قال للذين استخرجهم من بعدهم من ظهره: خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون فعلمنا بذلك أن علم الله-ﷻ-قد تقدم في بني آدم من أهل السعادة، ومن أهل الشقاء بما يكون منهم مما يسعدون به، ومما يشقون به، وأنهم يكونون إذا صاروا إلى الدنيا على ما تقدم في علمه أنهم يكونون عليه فيها، وأنه يستعمل سعداءهم بعمل أهل الجنة حتى يدخلهم الجنة ثوابًا لهم على أعمالهم، وأنه يستعمل الأشقياء منهم بأعمال أهل النار حتى يدخلهم النار عقوبة لهم على أعمالهم ثم نظرنا هل روي عن رسول الله- ﷺ-في المراد بهذه الآية شيء غير المذكور في حديث عمر- رضي الله عنه-الذي رويناه)-ثم ساق بسنده حديث ابن عباس-رضي الله عنهما-عن النبي- ﷺ-قال: (أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان يعني عرفة فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلًا قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾[1])[2]، ثم قال: (فكان في هذا الحديث من استخراج الله-ﷻ-ذرية آدم من صلبه مثل الذي في الحديث الأول وزيادة على ما في الحديث الأول وهو كلامه إياهم قبلًا: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾، ثم ذكر بقية ما في الآية التي تلونا، وكان ذلك غير مستنكر في لطيف قدرة الله-ﷻ-، وقد تأول آخرون هذه الآية ممن

---

(١) سورة الأعراف: (١٧٢-١٧٣).

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده، ١/ ٢٧٢ رقم (٢٤٥٥)، وصححه الحاكم، ٢/ ٣٢٥.

لم يقفوا على ما روي عن رسول الله- ﷺ-في المراد بها أن الله-ﷻ-ألهم ذرية آدم- ﷺ-في خلقه إياهم المعرفة به التي هي موجودة في جميعهم أن لهم خالقًا سواهم وأنهم عاجزون عن خلق أمثالهم، وأن الخالق لهم هو بخلافهم؛ لأنه القادر على أن خلقهم، ولأنهم عاجزون عن مثل ذلك فيما سواهم حتى لا يستطيعون مع ذلك أن يقولوا خلافه، وكان ذلك شهادة منهم على أنفسهم لله-ﷻ-أنه ربهم، وحجة عليهم أن قالوا عند أخذه إياهم يوم القيامة بعذاب الأشقياء منهم على أعمالهم التي كانوا عملوها في الدنيا: «إنا كنا عن هذا غافلين»، أي: عما يعاقبنا على ما عملنا أو على أن لم نقر لك بالربوبية وإذا كان-ﷻ-في الدنيا قد بعث إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبين لهم فيها ما تعبدهم به، وما أمرهم به، وما أراده منهم، وما نهاهم عنه، وحذرهم من العقوبة عليه إن عملوه وهذا تأويل لو لم نكن سمعناه عن رسول الله- ﷺ-بما في الحديثين الأولين لاستحسناه من متأوليه إذ كانوا تأولوا الآية على ما هي محتملة له، ولكن لما بين رسول الله- ﷺ-مراد الله-ﷻ-الذي أراده بها كان ذلك هو الحجة الذي لا يجوز القول بخلافه، ولا التأويل على ما سواه والله-ﷻ-نسأله التوفيق)(١).

ويمكن أن يستخلص من كلامه السابق ما يلي:

١- أنه فسّر الميثاق أولًا بمعنى حديث عمر- رضي الله عنه-والذي يتضمن إخراجًا حقيقيًّا ثم التمييز بين أهل السعادة وأهل الشقاوة، بما يدل على أسبقية علم الله تعالى وقدره السابق في خلقه، ثم زاد عليه معنى حديث ابن عباس-رضي الله عنهما-، والذي يتضمن إخراجًا حقيقيًّا فيه الإشهاد

---

(١) مشكل الآثار، ١٠/ ٢٤-٣١.

بالربوبية وقال إن هذا غير مستنكر في قدرة الله تعالى، ويلاحظ أنه لم يصرح هل هو من شواهد فطرية المعرفة أم لا؟

٢- أنه حكى القول الثاني في الآية ووصف القائلين بأنهم لم يقفوا على الآثار المفسرة للآية ويلاحظ أنه صرح بأن القائلين به يفسرون الآية بأن الله- تعالى-ألهم خلقه المعرفة به وأنه خلقهم عليها حتى إنهم لا يستطيعون القول بخلاف ذلك، وقد وصف هذا القول بأنه محتمل في الآية وأنه مستحسن من متأوليه، إلا أن الذي منعه من الأخذ به هو أن الآثار التي تفسر الآية قد ثبتت عنده.

- **خلاصة منهج الطحاوي في المسألة:**

١- مسألة المعرفة وأول واجب على المكلف:

إن المتأمل في كلام الطحاوي في عامة كتبه يجد أنه لم يصرح برأي صريح يقطع الخلاف في المسألة ويمكن القول بأن كلامه يحتمل أحد أمرين:

الأمر الأول: أنه يرى أن معرفة الله نظرية لا بد من تحصيلها ومن القرائن التي تدل على هذا:

١- تفسيره للفطرة التي يولد عليها المولود بالخلقة الخالية من إيمان أو كفر وهذا الكلام عام يفهم منه الخلو من المعرفة التي لا يتم الإيمان إلا بها.

٢- أن أغلب من فسر الفطرة بنحو تفسير الطحاوي يصرحون أيضًا بنفي المعرفة.

الأمر الثاني: أنه يرى أن المعرفة فطرية لا تحتاج إلى تحصيل، ومن

القرائن التي تدل على هذا:

١- أنه حكى القول الثاني في آية الأعراف الذي ينص أصحابه على فطرية المعرفة، ثم استحسنه وقال إن الآية تحتمله ولم يمنعه من الذهاب إليه إلا ثبوت الآثار بخلافه، ووجه دلالة هذا الأمر: أنه لو كان لا يرى فطرية المعرفة أو كانت ممتنعة عنده كما هي عند المتكلمين لاعترض على هذا القول بأنه يحتمل معنى باطلًا إضافة إلى المانع الأول فلما لم يذكر ذلك دل على أنه يرى فطرية المعرفة.

٢- أنه لم يذكر هذه المسألة في عقيدته كما هي طريقة المتكلمين.

٣- تفسيره للميثاق بالإخراج الحقيقي المتضمن للإشهاد بالربوبية يدل على ذلك وإن لم يصرح به.

الترجيح:

رغم أنه ليس ثمة ما يرجح إرادة الطحاوي لمعنى من المعنيين السابقين، ومن ثم فكلاهما قد يكون مرادًا له، إلا أن الذي يظهر لي-والله أعلم-أن الاحتمال الأول أقرب وأليق بتفسيره للفطرة، والأولى حمل كلامه على عمومه وإطلاقه مالم يرد من كلامه نص صريح يعارضه.

على أن من المهم-في نظري-الالتفات إلى أمرين مهمين:

١- أنه على فرض أن الإمام الطحاوي يوافق المتكلمين بأن المعرفة نظرية وأنها أول واجب على المكلف، إلا أن قوله ليس مبنيًّا على مقدمات المتكلمين وأدلتهم العقلية التي تنص على أن معرفة الله عرض لا تدرك إلا بالاستدلال أو أن الله غير معلوم بالاضطرار، بل يكون هذا مقتضى دلالة

النصوص عنده وهذا فرق منهجي في المقدمات وإن اتفقت النتائج، ومما يرجح هذا أنه استحسن التفسير الثاني في آية الأعراف وهو ما يعارض منهج المتكلمين الذين يبطلون قول من قال بفطرية المعرفة ويصفونه بأنه قول الحشوية[(١)].

٢- كما أنه لا يلزم من هذه الموافقة -على فرض صحتها- أن يوافقهم على لوازمها ومقتضياتها كالاستدلال بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على حدوث العالم، بل إن عدم ذكره للوازم ذلك يرجح عدم قوله بها.

• **الميثاق:**

بالنظر في تفسير الطحاوي لآية الأعراف يتضح بجلاء أنه يرى أن الميثاق يتضمن إخراجًا حقيقيًّا فيه إثبات للقدر السابق والإشهاد بالربوبية، وبذلك يتبين مراده الدقيق من إيراده في عقيدته وإن كان سياق كلامه في عقيدته يدل على أنه أراد مسألة القدر بخصوصها، كما يتضح بهذا مخالفة بعض شراح المتكلمين في توجيه إجماله في إثبات الميثاق بأنه يرى أنه من المتشابهات التي يجب الكف عن تأويلها!

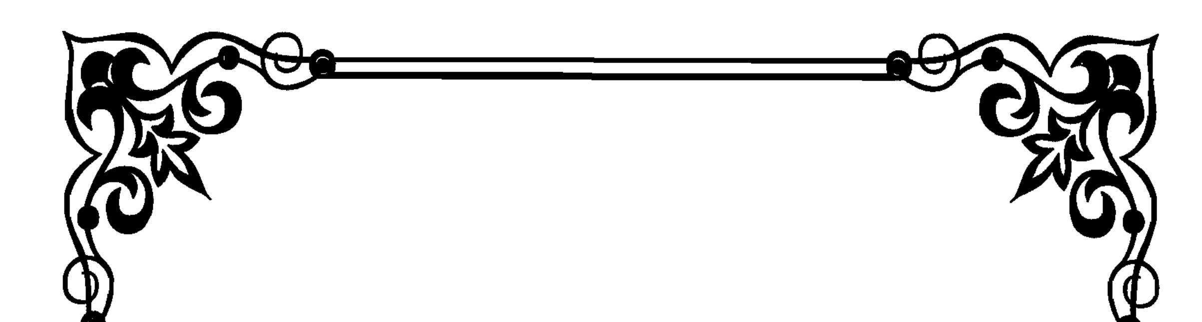
كما أن توقفه عن الأخذ بالقول الثاني بسبب عدم ورود الآثار يؤكد موافقته لأهل السنة في وجوب التسليم للنصوص وعدم الميل عنها لأي شيء وأن الشرع يأتي بمحارات العقول لا بمحالاتها.

* * *

---

(١) انظر: شرح الطحاوية، للهندي، ص٣٣-٣٤، وشرح القونوي، ل١.





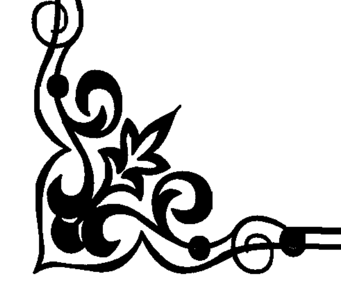
الفصل الثاني
مفهوم التوحيد وأقسامه

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.





المبحث الأول

اتجاه شراح أهل السنة

تدور مادة «وحد» على الانفراد والاختصاص لأن(الواو والحاء والدال: أصل يدل على الانفراد)[١]، ومفهوم التوحيد عند أهل السنة موافق لمعناه اللغوي، فكل ما يطلق عليه توحيدٌ عندهم فهو فيما يختص الله به ليس له فيه شريك ولا مثيل.

والمعاني التي يختص الله بها هي محل النزاع بين أهل السنة والمتكلمين وإلا فالجميع يقرون بوجوب توحيد الله فيما يختص به وأن كل من أثبت لأحد من المخلوقات شيئًا من خصائص الله فقد أشرك ونقض توحيده.

وعند إرادة معرفة مفهوم التوحيد عند أي من الطرفين فلا بد من معرفة المعاني التي يقوم عليها التوحيد عنده، ويتبين ذلك بمعرفة أقسام التوحيد عند كل طرف.

فأقسام التوحيد عند أهل السنة تدور على المعاني التي يجب إفراد الله بها دون ما سواه، وهي تشمل ما ينفرد به من صفات وأفعال كذلك ما له من حقوق وأعمال، وهذه المعاني منها ما يتعلق باعتقاد القلب ومنها ما يتعلق بعمل القلب والجوارح كإفراد الله بما له من حقوق وأعمال، والمشهور عندهم أنهم يقسمون التوحيد إلى قسمين[٢]:

---

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ٣/ ٤٤٦، والصحاح، للجوهري، ٢/ ٥٤٧.

(٢) انظر: قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، لابن تيمية، ص٣٦٩، والتدمرية، له، ص٥، والصفدية، له، ٢/ ٢٢٨-٢٢٩، وبدائع الفوائد، لابن القيم، ١/ ١٤٦، وتطهير الاعتقاد، للصنعاني، ص١٩٠، والدين الخالص، لحسن خان، ١/ ٤١.

١- توحيد المعرفة والإثبات.

٢- توحيد القصد والطلب.

أو إلى ثلاثة أقسام[(١)]:

١- توحيد الربوبية.

٢- توحيد الأسماء والصفات.

٣- توحيد الألوهية.

وهذا التقسيم وسابقه مجرد اصطلاح ولا فرق بينهما على التحقيق، وإنما الخلاف في جهة التقسيم وزاويته، أو في التعبير اللفظي عن المعاني الثابتة، وبيان ذلك: أن من قسم التوحيد إلى قسمين نظر إليه باعتبار عمل المخلوق، ومن قسمه إلى ثلاثة أقسام نظر إليه باعتبار الخالق تعالى.

وتوحيد الربوبية والأسماء والصفات يدخلان في توحيد المعرفة والإثبات، كما أن توحيد الألوهية هو توحيد القصد والطلب[(٢)].

وهذه التقسيمات وإن كانت لم ترد على سبيل التصريح في نصوص الكتاب والسنة إلا أن معناها صحيح لكونه مقتضى دلالة النصوص، يقول الإمام ابن القيم موضحًا مفهوم التوحيد-على التقسيم الثنائي-: (وأما التوحيد الذي دعت إليه رسل الله، ونزلت به كتبه: فوراء ذلك كله وهو نوعان: توحيد في المعرفة والإثبات، وتوحيد في المطلب والقصد.

فالأول: هو حقيقة ذات الرب تعالى، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله...،

---

(١) انظر:لوامع الأنوار، للسفاريني، ١/ ١٢٨-١٢٩، ولوائح الأنوار، له، ١/ ٢٥٧، والدرر السنية، ٢/ ٢٥٠، وأضواء البيان، للشنقيطي، ٣/ ٤١٠-٤١٤، والقول المفيد، لابن عثيمين، ١/ ٩-١٨.

(٢) انظر: حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، للسلمي، ص٨٧-٨٩.

وقد أفصح القرآن عن هذا النوع جد الإفصاح...،

النوع الثاني: مثل ما تضمنته سورة: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ١﴾[١]، وغالب سور القرآن، بل كل سورة في القرآن فهي متضمنة لنوعي التوحيد، بل نقول قولًا كليًّا: إن كل آية في القرآن فهي متضمنة للتوحيد، شاهدة به، داعية إليه، فإن القرآن: إما خبر عن الله، وأسمائه وصفاته وأفعاله، فهو التوحيد العلمي الخبري، وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلع كل ما يعبد من دونه، فهو التوحيد الإرادي الطلبي)[٢].

ويقول السفاريني[٣] في بيان مفهوم التوحيد-على التقسيم الثلاثي-: (اعلم أن التوحيد ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، وتوحيد الإلهية، وتوحيد الصفات)[٤].

وقد عني أهل السنة بتوحيد الألوهية عناية كبيرة لأنه أصل الدين وهو الغاية التي لأجلها خُلق الخلق وأُرسل الرسل بأن يعبد الله وحده لا شريك له، أما التوحيد الاعتقادي الذي هو مجرد إثبات ما يختص الله به من صفات الكمال في ذاته وأسمائه وصفاته فمع أهميته إلا أنه لا يكفي إذا لم يتحقق لازمه وهو التوحيد الإرادي العملي،وهذا متناسب مع قولهم في الإيمان بأنه (تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح والحركات، لا يكون العبد مؤمنًا إلا بهذه الثلاث)[٥].

---

(١) سورة الكافرون: (١).

(٢) مدارج السالكين، ١/ ٣٤٩-٣٥٠.

(٣) هو: أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، أحد علماء الحديث والأصول والأدب، من مؤلفاته: لوامع الأنوار، ولوائح الأنوار، توفي سنة١١٨٨ه. انظر: الأعلام، للزركلي، ٦/ ١٤.

(٤) لوامع الأنوار، ١/ ١٢٨-١٢٩.

(٥) الإبانة، لابن بطة، ٢/ ٧٦٠.

كما يلاحظ أن علماء أهل السنة عنوا بحال المسلمين في كل زمن من الأزمان، فلما كثر الخلل عند المتكلمين في مفهوم التوحيد الاعتقادي وما يتعلق بصفات الله وأسمائه دون التوحيد العملي نجد أن مصنفات أهل السنة العقدية عنيت بالتأصيل الدقيق لهذه المفاهيم مع الرد على المخالفين فيها(١).

وأما مسائل التوحيد العملي فإنها غالبًا ما يتعرض لها في كتب التفسير وشروح الحديث وعند تأصيل مفهوم الإيمان وأنه لا بد فيه من العمل(٢)، ولعل ذلك راجعٌ إلى أمرين:

١- عدم ظهور الانحرافات في توحيد العبادة كما هو الحال عند المتأخرين، بدليل أنه لم يؤثر عنهم الرد على المخالفين في هذه المسائل-التي هي من أعظم المسائل-مع كثرة ردودهم ونقاشاتهم مع مخالفيهم(٣).

٢- أنه لم يكن يُتصور أن يصرف المسلم عبادة لغير الله-تعالى-، كأن يطوف مسلم على قبر ولي أو يسأله قضاء الحاجات وتفريج الكربات أو يذبح عنده، ثم يُدَّعى أن ذلك ليس عبادة! إنما العبادة تكون باعتقاد شيء من خصائص الربوبية فيه.

(١) ينظر في ذلك-على سبيل المثال-:شرح السنة للمزني، شرح السنة للبربهاري، التوحيد لابن خزيمة، الشريعة للآجري، عقيدة السلف للصابوني، التوحيد لابن منده، الحجة في بيان المحجة، للأصبهاني.

(٢) ينظر في ذلك-مثلًا-: تفسير الطبري، ٥/ ١٤٤، ١/ ١٩٦، ١٠/ ٢٢٠، ١١/ ٨، ٩/ ١٥٠، ٢٤/ ٨١، ١/ ١٦٣، وأقوال التابعين في التوحيد والإيمان، لعبد العزيز المبدل، ص٤٢٠-٧٩٨، وأقوال تابعي التابعين في مسائل الاعتقاد، لعبد الرحمن الذيب، ص٩٣-١٧٩، وجهود أئمة المالكية في تقرير توحيد العبادة، للدكتورعبد العزيز العرفج، وجهود أئمة الشافعية في توضيح توحيد العبادة، للدكتور عبد الله العنقري.

(٣) انظر: منهج أهل السنة والأشاعرة في توحيد الله، لخالد نور، ١/ ١٤٤-١٤٥.

ولما ظهرت الانحرافات العقدية في توحيد الألوهية، وكثرت وعم خطرها ودخل الخلل حتى على بعض المنتسبين للعلم بحيث صاروا يؤصلون لمشروعية هذه الانحرافات ويحثون عليها، عني علماء أهل السنة بهذا الباب عناية أكبر وكثرت تقريراتهم في هذا التوحيد على وجه الخصوص، ولهم في ذلك جهود عظيمة من جهة التأصيل للمفاهيم ومن جهة الرد على المخالفين فيه وكشف ما عندهم من شبهات، ويظهر هذا جليًّا في جهود الإمام ابن تيمية وتلامذته وجهود الإمام محمد بن عبد الوهاب(١) وتلامذته(٢).

ولاتصال توحيد الألوهية بمفهوم العبادة والإله، ولكون الخلل فيهما هو سبب الانحراف عند بعض المتأخرين(٣) صار من المهم توضيح مفهومهما عند أهل السنة.

- **معنى الإله:**

الإله في اللغة مشتق من أله يأله فهو إله، (فإله «فعال» بمعنى«مفعول» كأنه مألوه أي معبود مستحق للعبادة، يعبده الخلق ويؤلهونه)(٤).

---

(١) هو: محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي، كان عالمًا بمذهب السلف، داعيًا إلى التوحيد الخالص ونبذ البدع والخرافات، من مؤلفاته: كتاب التوحيد، وكشف الشبهات، توفي سنة ١٢٠٦ه. انظر: الأعلام، للزركلي، ٦/ ٢٥٧.

(٢) انظر: جهود شيخ الإسلام في توضيح توحيد العبادة، لأحمد الغنيمان، ص٥٢٠-٦٦٩.ومنهج شيخ الإسلام في تقرير عقيدة التوحيد، لإبراهيم البريكان، ١/ ١٩٥-٢٣٦، وعقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي، د.صالح العبود، ص ٤٧١-٦٩٨، وجهود علماء نجد في الرد على المخالفين، ص١١٩-٢٠٥.

(٣) انظر: العبادة، للشيخ عبد الرحمن المعلمي، ص١١٩-٢٠٥.

(٤) اشتقاق أسماء الله، للزجاجي، ص٢٤.

إذًا فالإله هو المعبود؛ لأن الله وحده هو المستحق للعبادة، لكن لما عُبد غير الله -تعالى- سُمّي ذلك المعبود إلهًا باعتبار ما يحصل في اعتقاد عابده، لا على ما هو عليه في نفس الأمر(١).

والمعنى الشرعي للإله موافق لمعناه اللغوي عند أهل السنة؛ إذ إن مدارهما على العبادة، يقول الإمام ابن تيمية: (والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق، فإذا فسر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله)(٢).

ويلاحظ أن الإله وصف استحقاق لله لا وصف ذات كصفة الخالق والرب، وهذا المعنى هو الذي تدل عليه النصوص، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨٤﴾﴾(٣)، قال قتادة: (يعبد في السماء ويعبد في الأرض)(٤)، وإذا كان الإله بمعنى المعبود فإن كلمة التوحيد« لا إله إلا الله» تعني لا معبود إلا الله، ولكن المعبودات من دون الله كثيرة وقد أُطلق عليها آلهة كما في قوله: ﴿ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ۖ فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِى يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ ۖ﴾(٥)،

---

(١) انظر: الصحاح، للجوهري، ٦/ ٢٢٢٣.

(٢) درء التعارض، ١/ ٢٢٦-٢٢٧، وانظر: تجريد التوحيد، للمقريزي، ص٤٤.

(٣) سورة الزخرف: (٨٤).

(٤) جامع البيان، للطبري، ١١/ ٢١٧.

(٥) سورة هود: (١٠١).

وإطلاق الآلهة على ما عُبد ما دون الله هو باعتبار وقوع العبادة لها، أما باعتبار الصحة وما هي عليه في نفس الأمر فليست آلهة؛ لأنه ليس لها من خصائص الإلهية شيء، فالإله (هو المألوه والمألوه هو الذي يستحق أن يُعبد وكونه يستحق أن يُعبَد هو بما اتصف به من الصفات التي تستلزم أن يكون هو المحبوب غاية الحب المخضوع له غاية الخضوع؛ والعبادة تتضمن غاية الحب بغاية الذل)(١).

وعلى ذلك فهناك خبر مقدر في كلمة التوحيد «لا إله إلا الله» لأن «لا»: نافية للجنس تعمل عمل إن، و«إله»: اسمها، والخبر مقدر بعدها، وقد قيل في تقديره: «موجود»، وقيل: «لنا»، وقيل: «بحق»، وأصح هذه التقديرات أن يقدر: «بحق»، فتكون الكلمة «لا معبود بحق، أو لا معبود باستحقاق إلا الله»؛ لأن تقدير الخبر بالوجود أو بلنا ليس دقيقًا؛ فإن الآلهة الموجودة مع الله كثيرة وإن كان هذا حقًّا في كونه الواجب اعتقاده إلا أن الواقع غير ذلك في اعتقاد كثير من الخلق الذين اتخذوا من دون الله آلهة يعبدونها، كما أن في تقديره بلنا تخصيصًا للمسلمين دون غيرهم(٢).

- **معنى العبادة:**

العبادة في اللغة ترجع إلى معنى الذل والخضوع(٣)، وأما في الشرع فتطلق ويراد بها التعبد وتطلق ويراد بها المُتعبد به: فأما التعبد فهو: (التذلل

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٠/ ٢٤٩.

(٢) انظر: الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي للقرآن الكريم، للدكتور محمد السيف، ١/ ٤٨٧-٤٩٢، ومعنى لا إله إلا الله، للزركشي، ص٧٤-٧٥.

(٣) انظر: معاني القرآن وإعرابه، للزجاج، ١/ ٤٨، وأساس البلاغة، للزمخشري، ص٢٩١، ومختار الصحاح، للجوهري، ص١٧٢.

لله -عَزَّ وَجَلَّ- بفعل أوامره واجتناب نواهيه؛ محبة وتعظيمًا)[١]، وأما المتعبد به فهو: (اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة)[٢].

ويلاحظ أن المعنى الشرعي لم يتغير عنه في المعنى اللغوي، إلا أن الشرع زاد فيه معنى آخر، وهو الحب فلا بد منه مع الخضوع والذل فإن: (من خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابدًا له ولو أحب شيئًا ولم يخضع له لم يكن عابدًا له كما قد يحب الرجل ولده وصديقه ولهذا لا يكفي أحدهما في عبادة الله -تعالى- بل يجب أن يكون الله أحب إلى العبد من كل شيء، وأن يكون الله عنده أعظم من كل شيء بل لا يستحق المحبة والخضوع التام إلا الله، وكل ما أحب لغير الله فمحبته فاسدة وما عظم بغير أمر الله فتعظيمه باطل)[٣].

فالحاصل أن توحيد الألوهية هو أن يُعبد الله وحده لا يشرك به شيء، وأن يفرد بجميع أنواع العبادة، يقول الصنعاني[٤]: (فإفراد الله -تعالى- بتوحيد العبادة لا يتم إلا بأن يكون الدعاء كله له، والنداء في الشدائد والرخاء لا يكون إلا لله وحده، والاستغاثة والاستعانة بالله وحده، واللجوء إلى الله والنذر والنحر له تعالى، وجميع أنواع العبادات من الخضوع والقيام تذللًا

---

(١) القول المفيد، لابن عثيمين، ١/ ١٠.

(٢) العبودية، لابن تيمية، ص٤.

(٣) العبودية، لابن تيمية، ص٧، وانظر: حقيقة التوحيد، للسلمي، ص٢٦٣-٢٦٤.

(٤) هو: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني ثم الصنعاني، أحد أبرز علماء اليمن، برز في الفقه والأصول، من مؤلفاته: سبل السلام في شرح بلوغ المرام، وتطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد، توفي سنة١١٨٢هـ. انظر: البدر الطالع، للشوكاني، ٢/ ٦٨٦، والأعلام، للزركلي، ٦/ ٣٨.

لله تعالى، والركوع والسجود والطواف والتجرد عن الثياب والحلق والتقصير كله لا يكون إلا لله -ﷻ-، ومن فعل شيئًا من ذلك لمخلوق حي أو ميت أو جماد أو غيره، فقد أشرك في العبادة)(١).

وبذلك يتبين مفهوم التوحيد وأقسامه عند أهل السنة، كما يتبين ما يناقض التوحيد وهو الشرك، فإنه يكون بما يناقض شيئًا من هذه المعاني، لأن الشرك يدل على انقسام الشيء بين اثنين فأكثر دون أن ينفرد أحد منهم به.

وعلى هذا فالشرك يكون متعلقًا بما ينقض شيئًا مما يختص الله به في ربوبيته أو صفاته وأسمائه أو ألوهيته:

فأما ما يناقض الربوبية والأسماء والصفات فمرجعه إلى الاعتقاد، وهو على قسمين:

١- شرك يناقض وحدانية الذات، وذلك باعتقاد وجود أكثر من إله يشارك الله في ربوبيته وملكه وتدبيره، وذلك كشرك النصارى القائلين بأن الآلهة ثلاثة، وكشرك المجوس القائلين بإلهين: النور والظلمة، وهذا قدح في ربوبية الله-تعالى-ومناقض لوحدانيته لأنه لو فرض وجود آلهة مع الله لكان أحد أمرين:

إما أن يمتاز كل إله بمخلوقاته عن الآخر بما يلزم منه فساد العالم وعدم انتظامه، وهذا خلاف الواقع إذ العالم منتظم غاية الانتظام فدل ذلك أن ربه ومدبره واحد لا شريك له، ويلزم من هذا الفرض الممتنع ألا يقدر كل من الإلهين على التأثير في مخلوقات الآخر وألا تدخل في ملكه بما يستلزم عجز كل منهما وانتفاء الربوبية عنه لأن الرب الحق لا بد أن يكون هو الخالق

(١) تطهير الاعتقاد، للصنعاني، ضمن مجموعة "عقيدة الموحدين"، ص١٢٧.

المدبر لكل ما سواه والمالك لكل ما عداه.

أو يعلو أحدهما على الآخر ويقهره لأن الرب الحق لا بد أن يكون له كامل الملك والتدبير، ولو فرض علو أحدهما على الآخر للزم نقص الآخر وعجزه بما ينافي ربوبيته.

وهذا الدليل على انفراد الله بالوحدانية ونفي الشريك عنه يسميه المتكلمون « دليل التمانع »، وهو دليل صحيح وإن كان يعرض لهم الخطأ في بعض تفاصيله، وهو الذي تقتضيه الدلالة العقلية الصريحة ومن أدلته قوله تعالى: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ ﴾[(١)]،يقول ابن جرير الطبري: (إذًا لاعتزل كل إله منهم بما خلق من شيء فانفرد به ولتغالبوا، فلعلا بعضهم على بعض، وغلب القوي منهم الضعيف؛ لأن القوي لا يرضى أن يعلوه ضعيف، والضعيف لا يصلح أن يكون إلهًا، فسبحان الله ما أبلغها من حجة وأوجزها لمن عقل وتدبر)[(٢)].

٢- شرك مناقض لوحدانية الصفات والأفعال، وذلك باعتقاد أن أحدًا من المخلوقين يتصف بصفة أو أكثر من صفات الكمال التي يختص بها الله حتى ولو اعتقد أن من يتصف بهذه الصفة مخلوق، وذلك كشرك غلاة الرافضة والصوفية[(٣)] حيث يعتقدون أن أئمتهم يعلمون الغيب مع الله أو

---

(١) سورة المؤمنون: (٩١).

(٢) جامع البيان، ١٩/ ٦٦.

(٣) الصوفية لفظ اختلف في أصل اشتقاقه، وأظهر الأقوال أنه مأخوذ من الصوف، أو من الكلمة اليونانية"سوفيا" التي تعني الحكمة، وكذلك اختلف في تعريف الصوفية اختلافًا كبيرًا، ويمكن القول بأن التصوف طريقة مختصة في التلقي والسلوك والتعبد مخالفة للقرآن والسنة، وقدر هذه =

يشاركون الله في تدبير الكون[١]، ووجه كونه شركًا أنه مناقض للكمال المطلق الذي يجب اختصاص الخالق به دون من سواه.

وأما الشرك المناقض لانفراد الله-تعالى-بالألوهية فهو شرك العبادة، وقد بين الشيخ عبد الرحمن السعدي-رحمه الله-ضابط هذا النوع من الشرك بقوله: (حدُّ الشرك الأكبر وتفسيره الذي يجمع أنواعه وأفراده: «أن يصرف العبد نوعًا من أفراد العبادة لغير الله»، فكل اعتقاد أو قول أو عمل ثبت أنه مأمور به من الشارع فصرفه لله وحده توحيد وإيمان وإخلاص، وصرفه لغيره شرك وكفر)[٢].

وينقسم هذا النوع من الشرك إلى عدة أقسام:

١- شرك في دعاء غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله ويسمى دعاء المسألة، والمقصود به أن يسأل الإنسان مخلوقًا ما لا يقدر عليه إلا الله كطلب مغفرة الذنوب وتفريج الكروب.

٢- شرك في التقرب والنسك ويسمى دعاء العبادة، والمقصود به أن يتقرب أحد إلى غير الله بأي نوع من أنواع العبادة، كالصلاة والنذر والطواف وغيرها من العبادات التي لا تصرف إلا لله.

وهذان النوعان يكتنفهما أحد دافعين:

أ- فإما أن تصرف هذه العبادات على اعتقاد استقلال المدعو والمعبود

= المخالفة يختلف باختلاف طرق الصوفية التي لا تكاد تحصر، انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١١/ ٦، والتصوف المنشأ والمصطلحات، لإحسان إلهي ظهير، ص٤٩.

(١) انظر: مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية، ٢ لإدريس محمود، /٦٥٨-٨٠٥، وأصول الإسماعيلية، للدكتور سليمان السلومي، ٢/ ٤٢٨-٤٣١.

(٢) القول السديد، ص١٢٠.

في الملك والتدبير وهذا يرجع إلى الشرك الاعتقادي في الربوبية والصفات.

ب- وإما أن تصرف هذه العبادات على اعتقاد أن المدعو والمعبود واسطة بين المخلوق والخالق لا على سبيل الاستقلال بالملك والتدبير وجلب النفع ودفع الضر، وهذا هو الأغلب في شرك المشركين، إذ إنهم لا يعتقدون أن معبوداتهم تملك النفع والضر استقلالًا من دون الله، إنما يعتقدون أنها تملك ذلك بإقدار الله وتمكينه لها، ومصدر ذلك ظنهم أن لهذه الوسائط منزلة عظيمة عند الله تعطي بها من تشاء وتقرب إليه من تشاء، وعلى هذا يستعان بها في استجلاب الخير أو دفع الشر، وهذا هو معنى قول من قال من أهل السنة: «إن المشركين مقرون بتوحيد الربوبية وإنما أشركوا في توحيد الألوهية»، فهذا يراد به الإقرار في الجملة لا أنهم محققون لتوحيد الربوبية إذ لو كان ذلك لأقروا بتوحيد الألوهية لما بينهما من الترابط والتلازم.

كما قال-تعالى-عن المشركين: (﴿ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ ﴾[1].

ولهذا لما كثر النزاع بين أهل السنة ومخالفيهم في هذه المسألة، حرص الأئمة على إبراز حقيقة شرك المشركين وأنهم ما عبدوا غير الله على سبيل الاستقلال بالربوبية كما يظن مخالفوهم، وإنما على أنها وسائط بينهم وبين الله، يقول الإمام المقريزي: (شرك الأمم كله نوعان: شرك في الإلهيّة، وشرك في الربوبيّة

فالشرك في الإلهيّة والعبادة: هو الغالب على أهل الإشراك، وهو شرك عبّاد الأصنام، وعبّاد الملائكة، وعبّاد الجِنّ، وعبّاد المشايخ والصالحين

(١) سورة الزمر: (٣).

الأحياء والأموات، الذين قالوا: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾، ويشفعوا لنا عنده وينالنا بسبب قربهم من الله وكرامته لهم قرب وكرامة، كما هو المعهود في الدنيا من حصول الكرامة والزلفى لمن يخدم أعوان الملك وأقاربه وخاصته، والكتب الإلهيّة كلها من أولها إلى آخرها تبطل هذا المذهب وتردّه وتقبّح أهله، وتنص على أنهم أعداء الله-تعالى-، وجميع الرسل-صلوات الله عليهم-متفقون على ذلك من أولهم إلى آخرهم، وما أهلك الله-تعالى-من أهلك من الأمم إلّا بسبب هذا الشرك)(١).

٣- شرك النية والإرادة:

خلق الله الإنسان وجعل له إرادة وقصدًا في كل وقت، وهذه ضرورة لا تنفك عن الإنسان؛ إذ لا يمكن أن يعيش دون أن يكون له غاية يسعى لتحصيلها كما لا يمكن أن يعيش دون أن يكون له مراد يسعى إليه، وعلى ذلك فإما أن يكون الله-تعالى-هو مراده ومحبوبه وغاية أمله فيكون بذلك موحدًا، وإما أن ينصرف عن ذلك انصرافًا تامًّا إلى إرادة ما سوى الله ويكون ذلك المراد هو محبوبه وغايته فيكون بذلك مشركًا في إرادته(٢).

ومن المهم التنبيه إلى أن هذا النوع من الشرك منه ما هو شرك أكبر مخرج من الملة، ومنه ما هو دون ذلك وهو الشرك الأصغر، وضابط التفريق في ذلك نية الإنسان؛ فإن كان عمله وإرادته كلها لأجل الدنيا سواء كان ظاهر هذه الأعمال خيرًا أو غير ذلك فهذا يكون شركًا أكبر مخرجًا من الملة، و إن

---

(١) تجريد التوحيد، ص٦١-٦٢، وانظر: كشف الشبهات، للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص٢٣-٢٧، وغاية الأماني، للآلوسي، ١/ ٢٧٧، وفتح المنان، له، ص٢٩٢-٢٩٦، والشرك، لأبي بكر زكريا، ١/ ٥١٧-٥٢٤.

(٢) انظر: العبودية، لابن تيمية، ص٣٨-٣٩.

كان أصل إرادته وأعماله لله لكن دخل عليه في بعض الأعمال حب الدنيا وإرادتها أو قصد مراءاة الناس، فإن هذا يكون شركًا أصغر يستحق صاحبه الوعيد ولا يخرج من الملة(١).

وعندما أراد شراح الطحاوية تقرير هذه المعاني، كانت العبارة المتعلقة بذلك هي قول الطحاوي-رَحِمَهُ ٱللَّهُ- في بداية المتن: (نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له، ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره)(٢).

وقد اتفقوا على أنها تدل على التوحيد عند أهل السنة إلا أنهم انقسموا في بيان المعنى الدقيق لها إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول:

أن العبارة تدل على التوحيد بأقسامه وبمفهومه الشامل « توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء وصفات» أو «توحيد المعرفة والإثبات، وتوحيد القصد والطلب»، وأن المقصود بقول الطحاوي: «لا شريك له » نفي الشريك بمفهومه عند أهل السنة، وبقوله: «ولا إله غيره» مفهوم الإله عند أهل السنة كذلك، ويمثل هذا الاتجاه أغلب الشراح، ويمكن توضيح موقفهم على النحو التالي:

يقول الشيخ ابن باز رحمه الله في شرح قول الطحاوي: «إن الله واحد»: (اعلم أن التوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب ينقسم إلى أقسام

(١) انظر: القول السديد، لابن سعدي، ص٢٢٠، وشرك الأغراض، مجلة الدراسات العقدية، ع"٦"، ص٢٧١-٣١٨.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٨.

ثلاثة حسب استقراء النصوص من الكتاب والسنة وحسب واقع المكلفين: القسم الأول: توحيد الربوبية، وهو توحيد الله بأفعاله سبحانه...، القسم الثاني: توحيد العبادة، ويسمى توحيد الألوهية، وهي العبادة...، القسم الثالث: توحيد الأسماء والصفات وهو الإيمان بكل ما ورد في كتاب الله العزيز وفي السنة الصحيحة عن رسول الله-صلى الله عليه وعلى آله وسلم-، من أسماء الله وصفاته، وإثباتها لله سبحانه على الوجه الذي يليق به، من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل)[1].

ويقول الشيخ الألباني-رحمه الله-في تأكيد نفي الشرك بمعناه عند أهل السنة: (إن نفي الشريك عن الله-تعالى-لا يتم إلا بنفي ثلاثة أنواع من الشرك: الأول: الشرك في الربوبية وذلك بأن يعتقد أن مع الله خالقًا آخر-سبحانه وتعالى-كما هو اعتقاد المجوس القائلين بأن للشر خالقًا غير الله-سبحانه-...، الثاني: الشرك في الألوهية أو العبودية وهو أن يعبد مع الله غيره من الأنبياء والصالحين كالاستغاثة بهم وندائهم عند الشدائد ونحو ذلك، وهذا مع الأسف في هذه الأمة كثير ويحمل وزره الأكبر أولئك المشايخ الذين يؤيدون هذا النوع من الشرك باسم التوسل «يسمونها بغير اسمها»، الثالث: الشرك في الصفات وذلك بأن يصف بعض خلقه تعالى ببعض الصفات الخاصة به-عز وجل-كعلم الغيب مثلًا وهذا النوع منتشر في كثير من

---

(١) شرح الشيخ ابن باز، ص١، وانظر شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ١٣٧-١٦٨، وناصر الألباني، ص٧-٩، وعبد الرحمن البراك، ص٢١-٢٩، وعبد الله الغنيمان، ص١٠-١١، وصالح الفوزان، ص٢٨-٣١، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٥-٣٧، وصالح آل الشيخ، ١/ ٣٢-٤٤، ومحمد الخميس، ص٧.

الصوفية ومن تأثر بهم)(١).

ومما ينبه إليه أن الشيخ صالح آل الشيخ بين بعد تفسيره للتوحيد ونفي الشريك بمفهومه عند أهل السنة أن شرحه للعبارة كان على طريقة أهل السنة أما المخالفون لهم فلهم طريقة أخرى حيث قال: (وقد ذكرنا تفسير قوله: «نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له» على طريقة أهل السنة. وأما أهل البدع فلهم في تفسير «واحد لا شريك له» عبارات مختلفة موجودة في تفاسيرهم، فيقولون في تفسير «واحد» واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شريك له، وواحد في أفعاله لا ند له)(٢).

كما أن الملاحظ أن بعض الباحثين استشهد بعبارة الطحاوي على أنها تدل على معنى التوحيد وأقسامه عند أهل السنة، إما في مقام التقرير أو في مقام الرد على المخالفين، وفي ذلك يقول أحدهم: (فقوله: «إن الله واحد لا شريك له» شامل لأقسام التوحيد الثلاثة، فهو سبحانه واحد لا شريك له في ربوبيته، وواحد لا شريك له في ألوهيته، وواحد لا شريك له في أسمائه وصفاته، وقوله: «ولا شيء مثله» هذا من توحيد الأسماء والصفات، وقوله: «ولا شيء يعجزه» هذا من توحيد الربوبية، وقوله: «ولا إله غيره» هذا من توحيد الألوهية، فهذه أقسام التوحيد الثلاثة صريحة واضحة)(٣).

---

(١) شرح الشيخ الألباني، ص٧-٩، وانظر شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ١٣٧-١٦٨، وعبد العزيز ابن باز، ص١، وعبد الرحمن البراك، ص٢١-٢٩، وعبد الله الغنيمان، ص١٠-١١، وصالح الفوزان، ص٢٨-٣١، وعبد العزيز الراجحي، ص١/ ٢٥-٣٧، وصالح آل الشيخ، ١/ ٣٢-٤٤، ومحمد الخميس، ص٧.

(٢) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ٤٣.

(٣) القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد، للدكتور عبد الرزاق البدر، ص٤٧، وانظر: حقيقة التوحيد، للسلمي، ص١١٦، وجهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، =

وأما قول الطحاوي: «ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره»[(١)] فلأصحاب هذا الاتجاه فيه طريقتان:

١- تفسير كل عبارة على حدة.

٢- أن هذه الجمل تفصيل لأنواع نفي الشريك عن الله بما يوافق معناه عند أهل السنة، يقول الشيخ عبد الرحمن البراك: (نلاحظ أن الجمل التالية كأنها تفصيل للجملة الأولى، فالجملة الأولى فيها نوع من الشمول، والجمل التي تلتها تفصيل لها)[(٢)]، ويثني الشيخ صالح آل الشيخ على صنيع الطحاوي بقوله: (هذه الجمل الثلاث وهي قوله: «ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره» تفصيل لما يعتقده في توحيد الله...، فقوله: «ولا شيء مثله» راجع إلى توحيد الأسماء والصفات والأفعال، وقوله: «ولا شيء يعجزه» راجع أو مثبت لتوحيد الربوبية، وقوله: «ولا إله غيره» مثبت لتوحيد العبادة والألوهية...، إذًا فترتيب المصنف الطحاوي -رَحِمَهُ اللهُ- لهذه الجمل الأربع ترتيب مناسب، وهو متنقل بفهم في أمور الاعتقاد وموقف أهل السنة وأهل الإسلام من مخالفيهم)[(٣)].

وأما جملة «ولا إله غيره»، فقد فسرها الشراح بما يوافق تفسيرهم

= لشمس الدين الأفغاني، ١/ ٢٢٠، الماتريدية، له، ١/ ١٧٩.

(١) وهذه الجمل سيأتي الحديث عنها في المبحث الخاص بها وهو ما يتعلق بنفي النقص عن الله- تعالى-، لكن لما أشار بعض الشراح إلى تعلقها بهذا المبحث ذُكر وجه العلاقة هنا وأما ما فهموه فيما يتعلق بنفي النقص فسيأتي الحديث عنه في الفصل التالي بإذن الله.

وأما جملة (ولا إله غيره) فهي متعلقة بالتوحيد ومفهومه عند كلا الطرفين فسيكون التناول لها في هذا المبحث.

(٢) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص٣٠.

(٣) ١/ ٤٥-٤٦.

لمعنى الإله، يقول الشيخ صالح الفوزان: (هذا هو توحيد الألوهية، لا إله: أي لا معبود بحق غيره)[١].

الاتجاه الثاني:

وهو الاتجاه الذي يرى أن الطحاوي أراد بعبارته ما يتعلق بتوحيد الربوبية والصفات فقط دون توحيد العبادة، ويمكن أن يتضح موقف هذا الاتجاه من خلال النقاط التالية:

١- ما ذكره من يمثل هذا الاتجاه من أن التوحيد مصطلح حادث لم يرد في الكتاب والسنة إنما حدث بعد ظهور المعتزلة، فألفوا مؤلفات في التوحيد ورد عليهم علماء أهل السنة في ذلك، أما معنى التوحيد فقد ورد في الكتاب والسنة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾[٢]، (والتوحيد في هذه النصوص يراد به توحيد العبادة)[٣]، أما الاصطلاح الحادث فأصبح يطلق على ما يتعلق بالاعتقاد؛ لأن المعتزلة استخدموه فيما يتعلق بالصفات وزعموا أن إثباتها يخالف التوحيد فرد عليهم السلف وكان مدار حديثهم على مسائل الاعتقاد(كما في كتاب الحجة في بيان المحجة للمقدسي الأصفهاني، وكذلك ابن منده في كتاب التوحيد، حتى جاء ابن تيمية-رَحِمَهُ اللَّهُ-فوسع الاصطلاح وأطلقه على كل الدين النظري والعملي، وورد في كلامه-رَحِمَهُ اللَّهُ-تقسيم التوحيد إلى قسمين

---

(١) شرح الشيخ صالح الفوزان، ص٣٤، وانظر شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ١٨٣-١٨٥، وعبد الله الغنيمان، ص١١، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٤-٤٩، وصالح آل الشيخ، ١/ ٥٩-٦٦، ومحمد الخميس، ص١٠.

(٢) سورة البقرة: (١٦٣).

(٣) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ص١٢.

وفي بعضه إلى ثلاثة أقسام)[١].

٢- أن الطحاوي على هذا-التوجيه-(إنما يقصد المعنى القديم الذي هو التوحيد النظري«الربوبية والأسماء والصفات»، وأكثر ما أورد فيه ما يتعلق بالأسماء والصفات والقدر واليوم الآخر، فكأنه يريد أن يجعل الكلام في التوحيد في المسائل التي وردت في حديث جبريل)[٢]، ومما يلاحظ هنا أن الشارح الذي يمثل هذا الاتجاه لا ينكر دخول توحيد العبادة في معنى التوحيد[٣]، بل يرى أن دلالة المصطلح في زمن من الأزمان لم تشتمل على توحيد العبادة حتى جاء ابن تيمية ووسع المصطلح ليشمل معاني أكثر دون أن يأتي بمعانٍ محدثة بل المعاني كانت متضمنة ولا يخالف فيها المتقدمون، وعلى هذا فالإشكال عنده إنما هو في الاصطلاح لا في المعاني، وليس المقصود مناقشة هذا الرأي، وإنما مناقشة موقف الشارح من عبارة الطحاوي فقط.

٣- بعد أن علق الشارح على الجمل الثلاث: «ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره»، ذكر أن مراد الطحاوي محصور في توحيد الربوبية والصفات بدلالة السياق، واللافت أن دلالة السياق هي نفسها التي استدل بها بعض الشراح من الاتجاه الأول على أن فيها دلالة على التقسيم الثلاثي للتوحيد!

يقول الشارح في ذلك: (ويظهر من سياق الطحاوي-رَحِمَهُ ٱللَّهُ-أنه يجعل

---

(١) المصدر السابق، ص١٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤.

(٣) انظر: تفسيره لكلمة التوحيد لا إله إلا الله، ص١٦-١٧.

هذه المسائل كلها متعلقة بتوحيد الربوبية حيث سبق نفي الألوهية ما يتعلق بتوحيد الربوبية وأعقبه بتوحيد الربوبية كذلك، ولعله-والله أعلم-أن منهج المتكلمين الذي أهمل توحيد الألوهية في الماضي لم يكن واضحًا في عصره)[١].

* * *

(١) المصدر السابق، ص١٧.

المبحث الثاني
اتجاه شراح المتكلمين

بعد أن يستدل المتكلمون على وجود الله-تعالى-ينتقلون إلى الاستدلال على وحدانيته سبحانه، والمعاني التي يثبتونها لله وتكون داخلة في مفهوم التوحيد ترجع في حقيقتها إلى ثلاثة أقسام يتفقون عليها وهي: الوحدة في الذات، والوحدة في الصفات، والوحدة في الأفعال، يقول الشهرستاني(١): (الباري-تعالى-واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له)(٢).

ويقول ابن الهمام: (التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال)(٣).

وبيان ذلك على النحو التالي:

فأما الوحدة في الذات، فيعنون بها نفي الانقسام والتبعض والتجزؤ عن ذات الله، وعلى ذلك نفوا اتصاف الله بالصفات الذاتية الخبرية كالوجه واليدين، وعلوه على عرشه لأنها تستلزم عندهم التركيب الممتنع الذي يتنافى مع كونه واحدًا في ذاته، فالواحد الحقيقي عند المتكلمين هو الذي لا

---

(١) هو: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، من أئمة الاشاعرة، برع في الكلام، وكان ذا معرفة بمقالات الفرق، من مؤلفاته: الملل والنحل، ونهاية الإقدام، توفي سنة٥٤٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٢٠/ ٢٨٦، وطبقات الشافعية، للسبكي، ٤/ ٧٨.

(٢) نهاية الأقدام، ص٩٠، وانظر: مجرد مقالات الأشعري، لابن فورك، ص٥٥، والإنصاف، للباقلاني، ص٣٢-٣٤.

(٣) المسامرة، ص٤٧، وانظر: شرح الفقه الأكبر، لملا علي قاري، ص٤٨-٤٩، والرسالة المنيرة، لابن كمال باشا، ص١٩٠.

ينقسم، وفي ذلك يقول الغزالي[١]: (الواحد قد يُطلق ويراد به أنه لا يقبل القسمة، أي لا كمية له ولا جزء ولا مقدار،والباري-تعالى-واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه؛ فإنه غير قابل للانقسام، إذ الانقسام فيما له كمية...، وما لا كمية لا لا يتصور انقسامه)[٢].

ويقول أبو المعين النسفي: (معنى الواحد: الموجود الذي لا بعض له ولا انقسام لذاته، فإن الله-تعالى-واحد لا من جهة العدد، يدل عليه أنه لو كان من جهة العدد لكان أبعاضًا، فامتنع أن يكون إلهًا واحدًا؛ لأنه يحصل الإحداث والتخليق والاختراع لكل جزء منه، فيؤدي إلى أن يكون لكل جزء منه خالقًا قادرًا وهذا محال)[٣].

وأما الوحدة في الصفات، فيعنون بها أن الله واحد في صفاته لا شبيه له ولا ند، والقول بمشابهة أحد لله يناقض ذلك، وهذا معنى صحيح يوافقهم عليه أهل السنة، إلا أن الخلاف في مناط التشبيه الممتنع، حيث إن المتكلمين نفوا كثيرًا من الصفات التي وردت في النصوص بحجة أن إثباتها يستلزم التشبيه الممتنع، كما أن من معاني وحدة الصفات عدم التنوع فيها، أي لا يوصف الرب بأن له علمين أو قدرتين أو إرادتين[٤].

---

(١) هو: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، من علماء الأشاعرة، تتلمذ على أبي المعالي الجويني، درَّس في نظامية بغداد، من مؤلفاته: تهافت الفلاسفة، وإحياء علوم الدين، توفي سنة٥٠٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٩/ ٣٢٢، وطبقات الشافعية، للسبكي، ٦/ ١٩١.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص٢٩٣، وانظر: المقصد الأسنى، له، ص١١٠، والإرشاد، للجويني، ص٥٥.

(٣) بحر الكلام، ص١٩٣، وانظر: التوحيد، للماتريدي، ص٨٥-٨٩، والمسامرة، لابن الهمام، ص٤٧

(٤) انظر: التوحيد، للماتريدي، ص٨٩-٩٠، وبحر الكلام، للنسفي، ص١٩٧-٢٠٠.

وأما الوحدة في الأفعال،فيعنون بها أن الله واحد في أفعاله لا شريك له، وأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه ليس معه أحد يشاركه في شيء من ذلك، وهذا المعنى -كما يقول الإمام ابن تيمية-: (معنى صحيح، وهو حق، وهو أجود ما اعتصموا به من الإسلام في أصولهم؛ حيث اعترفوا فيها بأن الله خالق كل شيء ومربيه ومدبره)(١).

وقد صرف المتكلمون جهدهم لإثبات وحدانية الله بهذا المعنى وكثرت فيه تقريراتهم وأشهر ما استدلوا به على ذلك هو ما يسمى بدليل التمانع وصورته: أنه لو فُرض وجود إلهين اثنين وأراد أحدهما أمرًا كتحريك جسم أو إحيائه وأراد الآخر نقيض ذلك، فإما أن تنفذ إرادتهما في ذلك وهذا محال لأن النقيضين لا يجتمعان، وإما ألا يحصل إرادة كل منهما وهذا محال لأنه يستلزم عجز الإلهين ولكونه يستلزم رفع النقيضين ورفعهما كجمعهما محال أيضًا، وإما أن يقع مراد أحدهما دون الآخر وهذا أيضًا محال لأنه يستلزم عجز الآخر، والعاجز لا يكون إلهًا(٢).

وهذا الدليل الذي استدلوا به على وحدانية الله-تعالى-دليل صحيح وهو مقتضى الدلالة العقلية السليمة، إلا أن الملاحظ عليهم أنهم جعلوا هذا التوحيد هو الغاية العظمى التي تمثل حقيقة التوحيد الواجبة على العباد، حتى إن بعضهم جعل إثبات الوحدة لله في الذات والفعل هي: (الغاية العظمى من بعثة النبي- ﷺ-)(٣)، وهذا من أعظم المآخذ عليهم في

(١)التسعينية، ص٢٠٤.

(٢) انظر: اللمع، للأشعري، ص٨، والتمهيد، للنسفي، ص٢٣، وأصول الدين، للغزنوي، ص٦٤-٦٥، وإشارات المرام، للبياضي، ص٩٧.

(٣) رسالة التوحيد، للشيخ محمد عبده، ص٥.

تقريرهم مفهوم التوحيد عند أهل السنة؛ حيث أخرجوا توحيد الألوهية منه وغلبوا العناية بتوحيد الربوبية، ولا يعني هذا أنهم ينكرون دخول توحيد الألوهية في الدين، إنما يقال إنهم لم يهتموا به كغيره ولم يعطوه حقه من العناية والتقرير مع أهميته العظمى وتنوع النصوص وكثرتها في التنبيه عليه.

ويرجع ضعف اهتمام المتكلمين بتوحيد الألوهية إلى أسباب منها:

١- **الإرجاء**: وذلك بحصرهم مفهوم الإيمان بالتصديق القلبي وإخراج الأعمال عن مسماه وحقيقته، ولا شك أن توحيد الألوهية متعلق بأعمال العباد؛ ولذلك اهتم به أهل السنة لأنهم يرون العمل ركنًا في الإيمان، أما المتكلمون فلما أخرجوا العمل من حقيقة الإيمان حصروا التوحيد بالاعتقاد القلبي.

٢- **تفسير كثير منهم للإله بالقادر على الاختراع**: وإلى هذا ذهب أغلب الأشاعرة، وفي ذلك يقول البغدادي[١]: (واختلف أصحابنا في معنى الإله: فمنهم من قال إنه مشتق من الإلهية وهي قدرته على اختراع الأعيان، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري، وعلى هذا يكون الإله مشتقًّا من صفة، وقال القدماء من أصحابنا إنه يستحق هذا الوصف لذاته)[٢]، على أن بعضهم ذهب إلى تفسير الإله بالمعبود[٣].

---

(١) هو: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، من علماء الأشاعرة، كان على معرفة واسعة بمقالات الفرق، من مؤلفاته: الفرق بين الفرق، توفي سنة٤٢٩هـ. انظر: طبقات الشافعية، للسبكي، ٥/ ١٣٦، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٧/ ٥٧٢.

(٢) أصول الدين، ص١٢٣، وانظر: الاعتقاد، للبيهقي، ص٤٩، ومجرد مقالات الأشعري، لابن فورك، ص٤٨.

(٣) انظر: موافقات الفرق الكلامية لأهل السنة، للدكتور سليمان الربعي، ص١٠٠-١٠٢.

أما الماتريدية فقد نسب إليهم بعض الباحثين تفسير الإله بالقادر على الاختراع(١)، وهذا غير دقيق فأكثرهم على خلاف ذلك، لا سيما المتقدمين منهم، ولم يظهر تفسيره بالقدرة على الاختراع إلا عند بعض متأخريهم(٢)، يقول الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾(٣): (لا معبود يستحق العبادة سواه؛ لأن الإله هو المعبود عند العرب؛ يقول: لا تستحق الأشياء التي يعبدون العبادة إنما المستحق لها هو الذي لا إله غيره)(٤)، وهذا ما عليه أغلب شراح الماتريدية كما سيأتي.

٣- الاهتمام بتوحيد الربوبية وتغليبه على أنواع التوحيد الأخرى: لقد عني المتكلمون عامة بالرد على الزنادقة والملحدين وأهل الملل، كما عني الأشاعرة والماتريدية بالرد على المعتزلة في مسائل الربوبية والصفات، وأصبحت الردود والمناقشات سمة غالبة لكتب المتكلمين، مما أدى إلى انصرافهم عن قضايا توحيد العبادة وإهمالهم له.

ولكن من المهم تأكيد أن متقدمي المتكلمين وإن كان عندهم تقصير في تقرير توحيد العبادة فإن من غير الدقيق تعميم الحكم بمخالفتهم في هذا الباب، بدليل أن أهل السنة لم يؤثر عنهم ردود على المتكلمين في مسائل توحيد العبادة وهذا دليل قوي ذكره بعض الباحثين(٥)، ومما يؤكد ذلك

---

(١) انظر: الماتريدية، للحربي، ص٢١٢.

(٢) انظر: الماتريدية، للأفغاني، ٣/ ١٨٣.

(٣) سورة الدخان: (٨).

(٤) تأويلات أهل السنة، ٩/ ١٩٨، وانظر: ٢/ ٢٣٤، و٨/ ٥، و٨/ ٥١٢، ومدارك التنزيل، للنسفي، ١/ ٧، وإرشاد العقل السليم، لأبي السعود، ١/ ٦٢، وموافقات الفرق الكلامية، للدكتور سليمان الربعي، ص١٠٤.

(٥) انظر: منهج أهل السنة والأشاعرة في توحيد الله، لخالد نور، ١/ ١٤٤-١٤٥.

ويزيده وضوحًا وجود بعض النصوص لبعض المتقدمين منهم تبين وضوح مسألة توحيد العبادة وما يناقضه، وهذا ما ظهر لي جليًّا في كلام أبي منصور الماتريدي في تفسيره المسمى « تأويلات أهل السنة» وبيان ذلك يتضح من خلال النقاط التالية:

١- تفسيره للإله بالمعبود وأن لا إله إلا الله تعني لا معبود بحق إلا الله، كما سبق نقله عنه[١].

٢- أنه عرّف العبادة تعريفًا شاملًا يوافق مفهومها عند أهل السنة حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ﴾[٢] (قوله: «اعبدوا»: وحدوا ربكم جعل العبادة عبارة عن التوحيد؛ لأن العبادة التي هي لله لا تكون ولا تخلص له إلا بالتوحيد. ويقال: «اعبدوا»؛ أي: أطيعوا له؛ أي: اجعلوا عبادتكم لله، لا تعبدوا غيره، في كلا التأويلين يرجع إلى الكفرة، ويقال: «اعبدوا»؛ أي: أطيعوا له، **والعبادة جعل العبد كليته لله قولًا، وعملًا، وعقدًا**، وكذلك التوحيد، والإسلام)[٣]، وهذا التعريف من الماتريدي للعبادة مهم جدًّا، حيث إنه يؤكد أن الخلل في مفهوم العبادة لم يظهر إلا عند المتأخرين بحصرهم العبادة في الربوبية فيمن صُرفت له أما ما سوى ذلك فلا يعد عبادة مهما بلغ من الذل والخضوع والتعظيم!

٣- عند حديث الماتريدي عن توحيد العبادة صرح بالتفريق بين

---

(١) انظر المواضع التي فسر بها الإله بالمعبود: ٢/ ٢٣٤، ٤/ ٤٧٣، ٧/ ٢٦، ٨/ ٥، ٨/ ٥١٢، ٩/ ٤٧، ٩/ ١٩٠، ٩/ ١٩٨، ١٠/ ٢٥٩، ١٠/ ٢٧٧.

(٢) سورة البقرة: (٢١).

(٣) تأويلات أهل السنة، ١/ ٣٩٩.

الاعتقاد والعمل، وأن الواجب من العباد أن يخلصوا لله -عز وجل- العبادة بأنواعها وألا يصرف شيء منها إلا لله وحده، يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ٢﴾[1]: (يحتمل قوله: «فاعبد الله مخلصًا له الدين» وجهين: أحدهما: أصل في الاعتقاد، أي: اعتقد جعل كل عبادة وطاعة لله خالصًا لا تعتقد لأحد شركًا، والثاني: في المعاملة: أن كل عمل عبادة وطاعة اجعله لله خالصًا لا تجعل لغيره فيه شركاء)[2].

ويقرر في موضع آخر أن: (الإسلام هو أن يجعل كلية الأشياء والأعمال كلها لله -عز وجل-، ثم هو يكون على وجهين: أحدهما: على الاعتقاد أن يعتقد كلية الأشياء لله، لا على تحقيق ذلك الفعل، والثاني: على تحقيق جعل الأشياء كلها لله اعتقادًا وفعلًا وقولًا، منه يخاف، ومنه يرجو، لا يخاف غيره، ولا يرجو من دونه، فهو حقيقة الإسلام)[3]، فمن الواضح من خلال هذين النصين أن الماتريدي -رحمه الله- يفرق بين اعتقاد استحقاق العبادة وبين فعل العبادة والطاعة، وبين أنها كلها يجب إفراد الله -تعالى- بها ومما يؤكد ذلك ويزيده وضوحًا:

٤- تعريفه للشرك في العبادة، حيث إنه يفرق تفريقًا صريحًا بين الشرك باعتقاد ألوهية غير الله وبين الشرك بصرف العبادة لغير الله! يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا ٤٨﴾[4]: (يحتمل: الشرك في الاعتقاد، وهو أن

(١) سورة الزمر: (٢).

(٢) تأويلات أهل السنة، ٨/ ٨٥٣.

(٣) المصدر السابق، ٧/ ٣٨٤.

(٤) سورة النساء: (٤٨).

يُشرَك غيره في ربوبيته وألوهيته، وبين أن يشرك غيره في عبادته؛ ألا ترى أنه قال: -عَجَلَّ-: «أنما إلهكم إله واحد»، ثم قال الله -تعالى- في آخره: «ولا يشرك بعبادة ربه أحدًا»: جعل الإشراك في الألوهية والربوبية، والإشراك في العبادة واحدًا؛ كله شرك بالله)(١).

وفي موضع مهم جمع فيه بين الواجب في توحيد العبادة وما يناقضه عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ﴾(٢)، حيث قال: (﴿وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ﴾ يحتمل: النهي عن الإشراك في العبادة والطاعة، ويحتمل: النهي عن الإشراك في الربوبية والألوهية، ويحتمل: النهي عن الإشراك في سلطانه وغير ذلك؛ كل ذلك إشراك بالله، وبالله العصمة، قال بعض أهل اللغة: العبادة هي الطاعة التي معها الخضوع، وقال بعضهم: التوحيد، وأصلها: أن يجعل العبد نفسه لله عبدًا، لا يشرك فيها غيره من هوى أو ما كان من وجوه الإشراك، ثم له وجهان: أحدهما: في الاعتقاد، والثاني: في الاستعمال)(٣).

وعند حديثه عن شرك المشركين نص على أن شركهم إنما كان في العبادة حيث يقول: («وجعلوا لله شركاء» في العبادة؛ أو في تسميتهم آلهة، لا يعلمون ما كسب لها، ولا يملكون جزاء ما كسبوا لها أيضًا، يبين سفههم في جعلهم هذه الأصنام والأوثان شركاء لله في العبادة؛ وتسميتهم آلهة؛ مع علمهم أنهم لا يقدرون ولا يملكون شيئًا من ذلك)(٤)، وهذا يخالف ما

---

(١) تأويلات أهل السنة، ٣/ ٣٦٢.

(٢) سورة النساء: (٣٦).

(٣) تأويلات أهل السنة، ٣/ ١٧٠، وانظر: المصدر نفسه، ١٠/ ٢٥٩.

(٤) المصدر السابق، ٦/ ٣٤٦، وانظر: المصدر نفسه، ٨/ ١٢٨.

ذهب إليه المتأخرون من أن شرك المشركين كان في اعتقاد الربوبية فيمن صرفوا له العبادة كما سيأتي.

٥- وضح مناط الشرك في طلب قوم موسى-عليه السلام-منه حين قالوا: (اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة) وذكر الشبهة التي دفعتهم إلى ذلك بقوله: (يشبه أن يكون سؤالهم إلهًا يعبدونه لا على الكفر بربهم والتكذيب لرسوله، ولكن لما لم يروا أنفسهم أهلًا للعبادة لله، والخدمة له؛ لما رأوا في الشاهد أنه لا يخدم الملوك إلا الخواص لهم، والمقربون إليهم، ومن بعد منهم يخدم خواصهم، فعلى ذلك هؤلاء سألوا موسى إلهًا يعبدونه؛ لما لم يروا أنفسهم أهلًا لعبادة الله والخدمة له؛ لتقربهم عبادة تلك الأصنام إلى الله، ويخرج ذلك مخرج التعظيم لله والتبجيل لا على الكفر وصرف العبادة عنه إلى غيره، وكذلك كان عادة العرب أنهم كانوا يعبدون الأصنام لتقربهم عبادتها إلى الله زلفى، وكذلك ما ذكر في بعض القصة أن فرعون كان يتخذ لقومه أصنامًا يعبدونها؛ لتقربهم تلك الأصنام إليه زلفى، فعلى ذلك سؤال هؤلاء لموسى: «اجعل لنا إلهًا»، والله أعلم، أو كان سؤالهم ذلك لما لم يروا في الشاهد أحدًا يخدم إلا لحاجة تقع له إلى ذلك، فرأوا أن الله يتعالى عن أن يعبد ويخدم للحاجة، وهم يخدمون القادة والرسل ويعبدونهم لما رأوا أنهم ينالون من النعم، وأنواع المنافع من الرؤساء والكبراء؛ لذلك كانوا يخدمونهم، وأما أهل التوحيد فإنهم لا يرون العبادة لغير الله؛ لأنه ما من أحد وإن بعد منزلته ومحله إلا وآثار نعم الله عليه ظاهرة حتى عرف ذلك كل أحد، حتى لو بذل له جميع حطام الدنيا، أو أوعد بكل أنواع الوعيد؛ ليترك الدين الذي هو عليه، ما تركه البتة)(١).

---

(١) تأويلات أهل السنة، ٨/ ٥٥٥، وانظر كلامًا مهمًّا: ٨/ ٦٥٤.

ومن العجيب أن الشبهة التي ذكرها الماتريدي هي شبهة متأخري المتكلمين من أتباعه؛ حيث يطوفون على القبور ويستغيثون بأصحابها ويقولون لا نفعل ذلك على جهة الكفر بالله والتكذيب واعتقاد ربوبية غير الله، وإنما على سبيل التعظيم والجاه وطلب القربى!

وأما متأخرو الأشاعرة والماتريدية فقد ظهر عند كثير منهم الانحراف في توحيد العبادة وهذا مبني على الأسباب التي أدت إلى إهمال المتقدمين، مضافًا إليها ما دخل عليهم من أثر التصوف، وذلك أن الصوفية ظهر منهم الانحراف في توحيد العبادة والسلوك وانتشر فيهم الغلو في الأولياء وتعظيمهم إلى درجة أن جعلوهم وسطاء بينهم وبين الله في قضاء الحاجات وكشف الكربات، وصاروا يصرفون لهم أنواع العبادات والقربات بداعي الوسيلة وطلب الشفاعة.

وفي هذا المقام يمكن القول بأنه لا يخلو عالم من علماء الأشاعرة والماتريدية من التأثر بالتصوف البدعي، فيصير على طريقة المتكلمين في المعتقد وعلى طريقة الصوفية في التعبد والسلوك، وهذا أمر لا يتسع المقام للتفصيل فيه(١)، ويمكن توضيح منهج المتأخرين في ذلك من خلال النقاط التالية:

١- ظهور الشركيات كالاستغاثة بالأموات والطواف على قبورهم بقصد التشفع وطلب القربة، وجعلوا ذلك من التوسل المشروع الذي يعتبر من الأعمال الصالحة.

---

(١) انظر: منهج أهل السنة والأشاعرة في توحيد الله، ١/ ١٦٢-١٦٩، وأثر التصوف على مذهب الأشاعرة، لمنيفة الشمري، ص١٤٨-١٦٨.

٢- قولهم بأن العبادة لا تكون كذلك إلا باعتقاد الربوبية أو صفة من صفاتها فيمن صرفت له، وعلى هذا فمن لم يعتقد شيئًا من ذلك في عمله فلا يعد عبادة وبالتالي لا يكون شركًا، يقول القضاعي[١]: (إن مسمى العبادة لا يدخل فيه شيء من التوسل والاستغاثة وغيرهما، بل لا يشتبه بالعبادة أصلًا، فإن كل ما يدل على التعظيم لا يكون من العبادة إلا إذا اقترن به اعتقاد الربوبية لذلك المعظم أو صفة من صفاتها الخاصة بها)[٢]، وهم بهذا ضيقوا معنى العبادة وحصروه في الاعتقاد القلبي فلا يشمل الأعمال الظاهرة، وعلى ذلك فمهما استغاث أحد بغير الله أو طاف على قبره أو ذبح له تقربًا فهذا لا يكون شركًا إلا إذا اعتقد فيه الربوبية أو شيئًا من خصائصها، وفي ذلك يقول أحدهم: (إنه لا يكفر المستغيث إلا إذا اعتقد الخلق والإيجاد لغير الله)[٣]، ولذلك التزموا بعد هذا القيد أن المشركين الأوائل كانوا مشركين في الربوبية وأنهم عبدوا الأصنام على وجه استقلالها بالنفع والضر لا على سبيل الواسطة وطلب الشفاعة، وأنكروا على أهل السنة تقريرهم بأن شرك المشركين كان في العبادة مع الإقرار بالربوبية، وبعضهم التزم أن المشركين كانوا غير جادين فيما أخبر الله عنهم أنهم يقرون بأنه الخالق الرازق المدبر[٤].

---

(١) هو: سلامة العزامي الهندي، صوفي متكلم، من أبرز المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، من مؤلفاته: البراهين الساطعة، توفي سنة١٣٣٦هـ. انظر: معجم المؤلفين، لرضا كحالة، ١٣/ ٣٩٠.

(٢) البراهين الساطعة، ص ٣٨١، وانظر: كشف النقاب، للنقوي، ص٤٤-٤٦، والرد على بعض المبتدعة من الطائفة الوهابية، لمحمد عبد المجيد، ص١٠.

(٣) مفاهيم يجب أن تصحح، ص١٥، وانظر: الدرر السنية، لأحمد دحلان، ص ٣٤، وللاستزادة انظر: شبهات المبتدعة في توحيد العبادة، للدكتور عبد الله الهذيل، ١/ ٢٦٥ وما بعدها.

(٤) انظر: مفاهيم يجب أن تصحح، ص٢٦-٢٧.

ولما جاء شراح المتكلمين للعقيدة الطحاوية كانت العبارة المتعلقة بمفهوم التوحيد وأقسامه هي قول الطحاوي: (نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له)(١).

وهي العبارة نفسها التي يرى شراح أهل السنة دلالتها على مفهوم التوحيد بالمعنى الصحيح، حيث شرح المتكلمون قول الطحاوي على ما يوافق معنى التوحيد وأقسامه عندهم، ويتضح موقفهم من خلال ما يلي:

١- يقول الشيباني في معنى التوحيد الذي أراده الطحاوي: (معناه: أنه تعالى توحد عن خلقه بذاته وصفاته، وهذه المسألة فيها مع الثنوية القائلين بأصلين قديمين وهما النور والظلمة، ومع المجوس القائلين إن للعالم خالقين أحدهما يسمى يزدان قديم يخلق النور والخير والآخر يخلق الظلمة والشر)(٢)، ويقول الميداني: (قال الإمام: «واحد» لا من طريق العدد، بل من طريق أنه «لا شريك له» في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، والوحدانية صفة سلبية تقال على ثلاثة أنواع: الأول: الوحدة في الذات، والمراد بها انتفاء الكثرة عن ذاته تعالى، بمعنى عدم قبولها للانقسام، الثاني: الوحدة في الصفات، والمراد بها انتفاء النظير له تعالى في كل صفة من صفاته...، والثالث: الوحدة في الأفعال، والمراد بها انفراده تعالى باختراع جميع الكائنات عمومًا)(٣).

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٨.

(٢) شرح الشيباني، ص٩.

(٣) شرح الميداني، ص ٤٧-٤٨، وانظر: شرح الناصري، ل٤٠-٤٥، وشرح الهندي، ص٣٢-٣٣، وشرح الصرغمتشي، ل١، وشرح القونوي، ل١-٢، وشرح الأقحصاري، ص١٠٧-١٠٨، والشرح الصغير للحبشي، ص١٧-١٨، والشرح الكبير له، ص٢٦-٣٦، وشرح جبران، ص٥.

٢- الاستدلال على التوحيد بدلالة التمانع على الوجه الذي سبق ذكره[١].

٣- تفسير نفي الشريك في قوله: «لا شريك له» على معناه عندهم، وفي ذلك يقول الناصري: (أرادوا بذلك نفي أنواع الشرك التي هي كفر وهي الشرك في الذات ثم الشرك في تسمية الألوهية واستحقاق العبادة ثم الشرك في الوصف...، ثم الشرك في الذات فعل المجوس...، وأما الشرك في تسمية الألوهية واستحقاق العبادة فهو صنيع مشركي العرب فإنهم أشركوا مع الله-تعالى-ما عبدوا من الأصنام في استحقاق العبادة وتسمية الألوهية مع إقرارهم بالتوحيد في الذات والتخليق...، وأما النوع الثالث وهو الإشراك في الوصف بالصورة والجسم وسائر صفات المحدثين)[٢].

٤- تفسير قول الطحاوي: «ولا إله غيره» بالمعبود أو القادر على الاختراع، يقول الناصري: (قال القاضي أبو حفص الغزنوي: هذا منهم قول ببطلان كل معبود سوى الله تعالى إذ الإله في لغة العرب هو المعبود وكانوا يعبدون الأصنام ويسمونها آلهة، فقالوا: ولا إله غيره ليعلم أن الله-تعالى-لم ينصب من خلقه آلهة يعبدون من دونه)[٣]، وفسره بعض الشراح بالقادر

---

(١) انظر: شرح الناصري، ل٤٩-٥١، وشرح الهندي، ص٤٢-٤٣، وشرح الشيباني، ص٩، وشرح الصرغمتشي، ل١، وشرح القونوي، ل٢، وشرح الأقحصاري، ص١٠٨، وشرح الميداني، ص٤٨-٥١.

(٢) ل٥١-٥٣، وانظر: شرح الشيباني، ص٩، وشرح الهندي، ص٤٤، وشرح الصرغمتشي، ل١-٢، وشرح القونوي، ل٢، وشرح الأقحصاري، ص١٠٨-١٠٩، وشرح الميداني، ص٤٧-٤٨، وشرح جبران، ص٥-٦، والشرح الصغير للحبشي، ص١٨، والشرح الكبير له، ص٢٨.

(٣) ل٥٩، وانظر: شرحالهندي، ص٤٥، وشرح القونوي، ل٣، وشرح الأقحصاري، ص١١٢-١١٣، وشرح جبران، ص٦.

على الاختراع، يقول الحبشي: (الإله من الإلهية وهي قدرة الإبداع والاختراع)[١].

٥- أخيرًا يلاحظ أن بعض الشراح المتأخرين تعرضوا لمسائل توحيد الألوهية، لكن ذلك إما على جهة التشنيع على أهل السنة وأنهم تشددوا في أمره، أو على جهة التقرير لجواز بعض الأعمال الشركية، ويكون هذا على سبيل الاستطراد ولا يكون المدخل له عبارة من عبارات الطحاوي[٢].

* * *

(١) الشرح الصغير، ص٢٢-٢٣، وانظر: الشرح الكبير له، ص٣٦-٣٧، وشرح الميداني، ص٤٨، وشرح الصرغمتشي، ل٢.

(٢) انظر: الشرح الكبير للحبشي، ص٣٧.

المبحث الثالث

منهج الإمام الطحاوي

بعد تأمل عبارة الطحاوي وما ذكره الشراح من الفريقين في تفسيرها، يتبين أنهم متفقون على تعلقها بالتوحيد.

بل إن الجمل التي ذكرها الطحاوي هي مما يتفق عليه المسلمون أجمعون، فكل مسلم يقر بأن الله واحد لا شريك له، ويقر بأنه لاشيء مثله ولا شيء يعجزه ولا إله غيره، وإنما يكون الخلاف بين الفرق في تفسير هذه الكلمات وتحديد المعنى الدقيق لها.

وبناء على ما سبق فالذي يظهر أن العبارة المشار إليها ليست قاطعة في الدلالة على التوحيد بمفهومه عند أهل السنة ولا بمفهومه عند المتكلمين.

ونفي أن تكون العبارة قاطعة الدلالة لا يستلزم نفي مطلق الدلالة منها، بل إن هذه العبارة مجملة يمكن أن تحمل على معتقد أهل السنة كما يمكن أن تحمل على معتقد المتكلمين(١).

ولذلك فغاية ما يمكن بيانه هنا الكشف عن مفهوم التوحيد وأقسامه عند كلا الطرفين وبيان كيف تعاملوا مع عبارات الطحاوي، أما مراد الطحاوي فلا يمكن الجزم به إلا إذا اتضح منهجه في سائر مسائل التوحيد لا سيما مسائل الصفات التي هي مدار الحديث في المباحث القادمة.

وأما موقف الطحاوي في عقيدته من توحيد الألوهية فيصعب الوصول إليه؛ لأنه لم يبينه على سبيل التصريح والتفصيل، وهذه سمة غالبة في

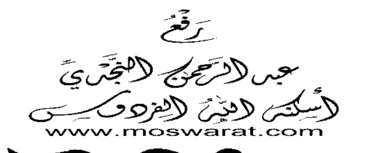
---

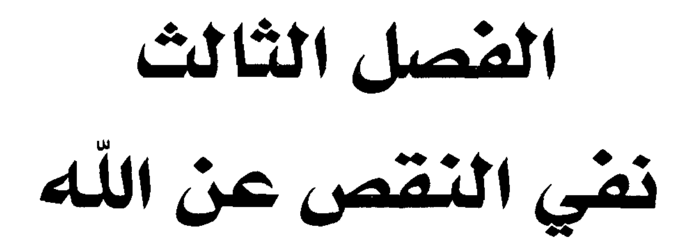
(١) ولم يوضح هذا الأمر من الشراح إلا الشيخ صالح آل الشيخ من شراح أهل السنة.

المصنفات العقدية في زمنه سواء من مصنفات أهل السنة أو المتكلمين وقد سبق ذكر أسباب ذلك، لكن الذي يمكن قوله هنا أن الطحاوي لم يؤثر عنه مخالفة في توحيد الألوهية، وقد سبقت الإشارة إلى أن بعض متقدمي المتكلمين المتفق على نسبتهم إلى علم الكلام كأبي منصور الماتريدي لم يؤثر عنهم مخالفة في هذا الباب، فالطحاوي على ذلك من باب أولى إذ الخلاف قوي في نسبته للمتكلمين وأهل السنة ينازعون في ذلك، فكيف إن قيل إنه على طريقة أهل السنة على التحقيق؟

ثم إنه لو جُزم بأن الطحاوي يمثل طريقة أهل السنة المحضة فلا يلزم من ذلك ما ذكره بعض الشراح ووافقهم عليه بعض الباحثين من أن الطحاوي أراد بعبارته أقسام التوحيد الثلاثة وأن قوله صريح في ذلك! فإن كان هذا مبنيًّا على دلالة العبارة بمجردها فهو مرجوح بما سبق بيانه من عدم صراحتها بذاتها وأن غاية ما فيها الاحتمال، وإن كان مبنيًّا على أن الطحاوي من أهل السنة المحضة فهذا أيضًا -لو جزم به- ليس بلازم؛ لأن المصطلح في مصنفات أهل السنة المتقدمة كان يدل على التوحيد الاعتقادي فحسب كما قرره الاتجاه الثاني من شراح أهل السنة، وإن كان المعنى متفقًا عليه كما سبق بيانه وإنما حصل الخلاف في الاصطلاح فحسب.

* * *





الفصل الثالث
نفي النقص عن الله

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.





المبحث الأول

اتجاه شراح أهل السنة

يقوم منهج أهل السنة في باب صفات الله -تعالى- على إثبات ما أثبتته النصوص في الكتاب والسنة، وأنه لا يصح إثبات صفة لله لم ترد بها النصوص، كما لا يصح نفي صفة وردت بإثباتها النصوص، وهذا لا يعني أن العقل لا يدل على ثبوت الصفات، بل من الصفات ما يدل عليها العقل مع ورود النص بها، ومن الصفات ما يُتوقف في ثبوتها على النقل ولا يمكن إثباتها بالعقل ابتداءً كصفة الوجه واليدين، كما لا يلزم من هذا أنه لا يوجد دليل عقلي على إثباتها بل إن التصديق بها يستند إلى الأدلة العقلية التي دلت على صدق المُخبر(١).

ويقسم أهل السنة الصفات في حق الله تعالى إلى قسمين:

١- صفات مثبتة.

٢- صفات منفية.

فأما الصفات المثبتة: فهي كل صفة أثبتها الله لنفسه أو أثبتها له رسوله -ﷺ- وأمثلتها كثيرة جدًّا، منها: العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الكلام، الوجه، اليدان، العلو، الاستواء...، إلى غير ذلك من صفات الكمال التي يجب إثباتها لله.

وأما الصفات المنفية: فهي كل ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله -ﷺ- من صفات النقص، وأمثلتها كثيرة، منها: الموت، الجهل، العجز،

---

(١) انظر: المعرفة في الإسلام، للدكتور عبد الله القرني، ص٥٣٤-٥٣٥، والأدلة العقلية النقلية، للدكتور سعود العريفي، ص٣٤٤-٣٤٥.

الظلم، الولد والشريك...، إلى غير ذلك من الصفات التي ينزه الباري عنها(١).

ومستند ذلك كله النصوص النقلية، وأما ما لم يرد نفيه ولا إثباته مما تنازع فيه المتأخرون فيُتوقف فيه فلا يطلق في حق الله إثباتًا ولا نفيًا، وينظر في المعنى فإن أُريد به معنى صحيح قبل وعُبر عن ذلك بالألفاظ الشرعية، وإن أريد به معنى باطل رد اللفظ والمعنى معًا(٢).

ومنهج أهل السنة هذا يقوم على طريقة القرآن، حيث إنه جاء بالإثبات المفصل لصفات الكمال وبالنفي المجمل لصفات النقص، والمقصود بالإثبات المفصل تعيين الصفات وتحديدها كل واحدة على حدة، كالإخبار بأن الله سميع بصير، وأنه غفور رحيم، وأنه يحب المؤمنين، وأنه كلم موسى تكليمًا،... إلخ.

ويُعنى بالنفي المجمل أن ينفى عن الله كل ما يضاد الكمال من العيوب والنقائص على سبيل الإجمال فلا يتعرض لنفي كل عيب على التحديد كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾(٣)، فإنه نفي مجمل لجميع أنواع المثل ولم يخصص صفة بنفي المثل عنها، يقول الإمام ابن تيمية: (ومن أبلغ العلوم الضرورية أن الطريقة التي بعث الله بها أنبياءه ورسله وأنزل بها كتبه مشتملة على الإثبات المفصل والنفي المجمل كما يقرر في كتابه، وعلمه، وقدرته، وسمعه، وبصره، ومشيئته، ورحمته،

(١) انظر: القواعد المثلى، لابن عثيمين، ص٣٣-٣٦، والنفي في صفات الله، لأرزقي سعيداني، ص١٠١-١٠٥.

(٢) انظر: التدمرية، لابن تيميةص٦٥.

(٣) سورة الشورى: (١١).

وغير ذلك.

ويقول في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[(١)]، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[(٢)]، وعلى أهل العلم والإيمان اتباع المرسلين من الأولين والآخرين)[(٣)].

وبهذه الطريقة الشرعية اتسمت مصنفات أهل السنة، فعند الحديث عن صفات الله تعالى تُذكر نصوص الإثبات المفصل لكل صفة مع النفي المجمل للنقص[(٤)].

لكن لا يعني هذا أن النصوص لا تأتي بإثبات مجمل وبنفي مفصل، إلا أن الأصل المطرد أن يكون الإثبات مفصلًا والنفي مجملًا لأنه أبلغ في الكمال[(٥)].

والنفي الوارد في باب الصفات لا بد أن يتضمن معنى ثبوتيًّا لله تعالى؛ لأن النفي المحض عدم محض ليس فيه مدح ولا كمال، كما أنه يوصف به المعدوم والجماد، يقول الإمام ابن القيم-رَحِمَهُ اللَّهُ-: (فينبغي أن تُعلم في هذا قاعدة نافعة جدًّا، وهي أن نفي الشبه والمثل والنظير ليس في نفسه صفة مدح ولا كمال ولا يحمد به المنفي عنه ذلك بمجرده؛ فإن العدم المحض الذي هو أخس المعلومات وأنقصها ينفى عنه الشبه والمثل والنظير ولا يكون

---

(١) سورة مريم: (٦٥).

(٢) سورة الإخلاص: (٣-٤).

(٣) التسعينية، لابن تيمية١/ ١٧١.

(٤) انظر على سبيل المثال: التوحيد لابن خزيمة، التوحيد لابن منده، الحجة في بيان المحجة للأصبهاني.

(٥) انظر: القواعد المثلى، لابن عثيمين، ص٣٦-٣٧، والنفي في باب صفات الله، لأرزقي سعيداني، ص١١٣-١١٩.

ذلك كمالًا ومدحًا إلا إذا تضمن كون من نفي عنه ذلك قد اختص من صفات الكمال ونعوت الجلال بأوصاف باين بها غيره وخرج بها عن أن يكون له نظير أو شبه فهو لتفرده بها عن غيره صح أن ينفى عنه الشبه والمثل والنظير والكفؤ فلا يقال لمن لا سمع له ولا بصر ولا حياة ولا علم ولا كلام ولا فعل ليس له شبه ولا مثل ولا نظير اللهم إلا في باب الذم والعيب)[1].

والمقصود في هذا المبحث بيان منهج أهل السنة في نفي النقص عن الله؛ لأن جميع المسلمين يتفقون أن الله متصف بالكمال منزه عن النقص لكنهم اختلفوا في تحديد مناطهما، والأمور التي تنفى عن الله تعالى عند أهل السنة ترجع في الجملة إلى أمرين[2]:

١- نفي كل صفة نقص وعيب عن الله -تعالى-.

٢- نفي المماثلة في صفات الكمال التي يتصف الله بها.

ويرجع نفي هذين الأمرين إلى إثبات الكمال لله -تعالى- الذي يقتضي بذاته نفي النقص عن الله أو مماثلته بالمخلوقين:

١- فأما علاقته بنفي النقص عن الله فلأن الصفة إذا كانت كمالًا لا نقص فيها بوجه من الوجوه، كالعلم والقدرة والحياة وجب اتصاف الله بها لأنه لو لم يكن متصفًا بها لاتصف بما يقابلها من صفات النقص كالجهل والعجز والموت، وهذا مبني على أمرين:

---

(١) الصواعق المرسلة، ٤/ ١٣٩٧، وانظر: النفي في باب صفات الله، لأرزقي سعيداني، ص٢٦٦-٢٧٨.

(٢) انظر: منهاج السنة، ٢/ ١٨٦، والصفدية، ٢/ ٢٢٨، والنفي في باب صفات الله، ص١٠٧-١١٢، وتقريب التدمرية، لابن عثيمين، ص١٠٦.

الأمر الأول: ثبوت التقابل بين الكمال والنقص وأنه يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر، وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ونحو ذلك صفات كمال، فلو لم يتصف الرب بها اتصف بنقائضها كالجهل والعجز والصمم والبكم والخرس، وهذه صفات نقص، والله منزه عن ذلك، فيجب اتصافه بصفات الكمال)[١]، فمجرد ثبوت الكمال لله يتضمن انتفاء النقص عنه ولو لم تُنف صفة النقص على التصريح[٢]، ولذلك فإن كل نقص ينزه الله عنه لا بد أن يستلزم أمرًا ثبوتيًّا وهو كمال الضد.

ومما يدل على هذا الأصل ما ورد في القرآن من ذم لآلهة المشركين بوصفها بعدم صفات الكمال كما أخبر عن قوم موسى بقوله تعالى: ﴿ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴾[٣]، وكما في قوله: ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴾[٤]، يقول ابن القيم: (فجعل امتناع صفة الكلام والتكليم وعدم ملك الضر والنفع دليلًا على عدم الإلهية وهذا دليل عقلي سمعي على أن الإله لا بد أن يكلم ويتكلم ويملك لعابده الضر والنفع وإلا لم يكن إلهًا)[٥].

---

(١) درء التعارض، ٢/ ٢٢٢.

(٢) وبهذا يفهم قول من قال من أهل السنة إن النفي ليس مبنيًّا على النصوص فإن مقصودهم أنه لا يكون على سبيل التصريح.

(٣) سورة الأعراف: (١٤٨).

(٤) سورة طه: (٨٩).

(٥) الصواعق المرسلة، ٣/ ٩١٤.

الأمر الثاني: إثبات الكمال لله بطريق قياس الأولى، ووجه ذلك أن يقال: كل كمال لا نقص فيه ثبت للمخلوق فالخالق أولى به لأنه واهب الكمال، وواهب الكمال أحق به، وهذا النوع من القياس هو الذي يُتجوز في استعماله في حق الله-تعالى-دون غيره، فلا يجوز استعمال قياس التمثيل الذي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا قياس الشمول الذي يدخل فيه كل طرف تحت قضية كلية تستوي فيها أفرادها[1].

ومما يحسن تأكيده أن الكمال الثابت للرب لا يكون متضمنًا لنقص بوجه من الوجوه، لأن من الصفات ما تكون كمالًا في حق المخلوق لكنها نقص في حق الخالق كالأكل والنوم والولد، فإن المخلوق الذي يوصف بها أكمل من المخلوق الذي لا يوصف بها لأنها مقتضى حاجته وضعفه وأنه الفقير بذاته، أما الغني بذاته الذي لا يحتاج إلى غيره فإنها تعتبر نقصًا في حقه يجب تنزيهه عنها، وكذلك فإن من الصفات ما يعتبر نقصًا في حق المخلوق وهو كمال في حق الخالق كالكبرياء والتكبر والتعالي؛ لأنها لا تليق بمن يحتاج إلى غيره الفقير بذاته، أما الخالق القادر الغني بذاته عن كل ما سواه فهي في حقه كمال يجب إثباتها له.

٢- نفي المثل عن صفات الكمال:

كما أن إثبات الكمال لله يتضمن نفي النقص، فإنه يتضمن نفي المثل عن الله في صفات الكمال؛ لأن إثبات صفات الكمال الثابتة لله إنما يكون مقرونًا بالكمال المطلق التام الذي لا يماثله أحد من خلقه، لأنه يكون على وجه الاختصاص والتفرد سواء كان هذا الكمال مما لا يثبت منه شيء للمخلوق

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٦/ ٧٦-٧٧.

أو كان من الكمال الذي يثبت منه نوع للمخلوق، فيكون الكمال الذي في المخلوق مناسبًا لذاته والكمال الذي في الخالق مناسبًا لذاته أيضًا، وهذا هو الذي يدل عليه قوله تعالى: (﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ۝٦٠﴾[١])، يقول الإمام ابن القيم: (هو الكمال المطلق المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان أعلى من غيره ولما كان الرب-تعالى-هو الأعلى ووجهه الأعلى وكلامه الأعلى وسمعه الأعلى وبصره وسائر صفاته عليا كان له المثل الأعلى وكان أحق به من كل ما سواه بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى اثنان لأنهما إن تكافآ لم يكن أحدهما أعلى من الآخر وإن لم يتكافآفالموصوف بالمثل الأعلى أحدهما وحده يستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال على استحالة التمثيل والتشبيه)[٢].

وقبل ذكر معنى التمثيل عند أهل السنة تحسن الإشارة إلى أن لفظ التشبيه والتمثيل حصل فيهما خلاف وهل هما بمعنى واحد أم أن معناهما مختلف(وهذا الاختلاف مبني على مسألة عقلية وهو أنه هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه وللناس في ذلك قولان فمن منع أن يشبهه من وجه دون وجه قال: المثل والشبه واحد ومن قال إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه فرق بينهما عند الإطلاق)[٣]، وقد اختار الإمام

(١) سورة النحل: (٦٠).

(٢) الصواعق المرسلة، ٢/ ١٠٣٢-١٠٣٣

(٣) الجواب الصحيح، لابن تيمية، ٢/ ٢٣٣.

ابن تيمية القول الثاني ورجحه(١).

وبالنظر إلى أصل الخلاف بين اللفظين فبينهما فرق، والقرآن صرح بنفي التمثيل كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾(٢)، ولكن عند النظر إلى استعمالهما نجد أن السلف والمتكلمين صرحوا بنفيهما عن الله-تعالى-ولكل من الطرفين مراده، فقد وُجد من السلف من ينفي التشبيه كما وجد من المتكلمين من ينفي التمثيل(٣).

وعلى هذا فليس في بيان الفرق الدقيق بين التمثيل والتشبيه كبير فائدة إذا كانا مستعملين من كلا الطرفين، وإنما يتحصل المقصود ببيان معنى التمثيل والتشبيه المنفي عند كل طرف، فقد صارا لفظين مجملين؛ فقد يراد بهما نفي مماثلة الخالق للمخلوق فيما يختص به وهذا هو الذي يقول به أهل السنة، وقد يراد به نفي الاشتراك في مطلق الصفة وهو القدر الذي يشترك فيه الخالق والمخلوق وهذا هو الذي ذهب إليه أهل التعطيل على اختلاف فيما بينهم في قدر ما ينفونه.

فالتمثيل عند أهل السنة يتعلق بالمشاركة في الاختصاص في الصفة لا في القدر المشترك الذي هو الاسم العام، يقول إسحاق بن راهويه: (إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد، أو مثل يد، أو سمع كسمع، أو مثل سمع، فإذا قال: سمع كسمع، أو مثل سمع، فهذا التشبيه.

وأما إذا قال كما قال الله-تعالى-يد، وسمع، وبصر، ولا يقول كيف،

(١) انظر: المصدر السابق، ٢/ ٢٣٣، ومجموع الفتاوى، ٦/ ١١٣.

(٢) سورة الشورى: (١١).

(٣) انظر: التوحيد، لابن خزيمة، ١/ ١٧٨، ومقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها، للدكتور جابر أمير، ١/ ١١٠-١١٢.

ولا يقول مثل سمع، ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهًا، وهو كما قال الله- تعالى-في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾)(١).

فتبين من ذلك أنه إذا قيل إن لله علمًا وسمعًا وبصرًا يليق به وللمخلوق كذلك فإن هذا ليس من التمثيل الذي يجب تنزيه الله عنه؛ لأن الاشتراك في مطلق الاسم لا يلزم منه الاشتراك في مسماه بعد الإضافة والتخصيص، وهذا القدر المشترك إنما هو قدر كلي يكون في الأذهان لا في الأعيان وهو ضروري لفهم الخطاب ولو كانت الصفات مقولة بالاشتراك اللفظي فقط، دون أي قدر مشترك في المعنى لاستحال فهم الخطاب، وإثبات هذا القدر المشترك لا يستلزم نقصًا ولا حدوثًا ولا أن يوصف الله بشيء من خصائص المخلوقين، وقد قرر ذلك أحسن تقرير وأعدله الإمام ابن تيمية حيث قال: (إذا أُخذ القدر المطلق الذي يتفق فيه الخالق والمخلوق مثل: مسمى الوجود، والحقيقة، والعالم والقادر، ونحو ذلك فهذا لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، والمخلوق لا يشارك مخلوقًا في شيء من صفاته، فكيف يكون للخالق شريك في ذلك؟ لكن المخلوق قد يكون له من يماثله في صفاته، والله-تعالى-لا مثل له أصلًا، والقدر المشترك المطلق كالوجود والعلم والحقيقة ونحو ذلك، لا يلزمه شيء من صفات النقص الممتنعة على الله تعالى، فما وجب للقدر المطلق المشترك، لا نقص فيه ولا عيب، وما نفي عنه فلا كمال فيه، وما جاز له فلا محذور في جوازه، وأما ما يتقدس الرب-تعالى-ويتنزه عنه من النقائص والآفات فهي ليست من لوازم ما

(١) سنن الترمذي، ٣/ ٤١، وانظر: الحجة في بيان المحجة، للأصبهاني، ٢/ ١٩٥-١٩٦، وعقيدة السلف، للصابوني، ٢٣٢، والقدر المشترك في معاني الصفات بين أهل السنة ومخالفيهم، لعبد الرحمن القصير، ص٣١-٧٦.

يختص به، ولا من لوازم القدر المشترك الكلي المطلق أصلًا، بل هي من خصائص المخلوقات الناقصة، والله-تعالى-منزه عن كل نقص وعيب)(١).

وإثبات هذا القدر المشترك من أبرز ما يميز أهل السنة في هذا الباب عن المتكلمين الذين اضطربوا فيه اضطرابًا كبيرًا حتى ظن أكثرهم أن كثيرًا من الصفات يلزم من إطلاقها على الخالق والمخلوق الوقوع في التمثيل الممتنع مع أن هذا القدر المشترك يلزمهم في كل ما يثبتونه من الصفات.

ولما جاء شراح أهل السنة إلى الطحاوية كانت هناك عبارات للطحاوي تتضمن نفي أمور في حق الله-تعالى-، ويمكن تقسيم هذه العبارات إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: عبارات نفي النقص عن الله-تعالى-وهي قوله: (ولا شيء يعجزه...، لا يفنى ولا يبيد...، حي لا يموت، قيوم لا ينام، خالق بلا حاجة، رازق بلا مؤونة، مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة)(٢).

وخلاصة منهج الشراح عمومًا في شرح هذه العبارات تقرير أن هذه الأمور من النقائص التي ينزه الله عنها لكماله في ذاته وصفاته وأفعاله، وفق منهج أهل السنة في ذلك كما سبق تقريره، فنفي العجز عن الله لكمال قدرته، ونفي الموت والنوم لكمال حياته وقيوميته، ونفي الفناء والبيد لكمال حياته وأبديته، ونفي الحاجة والمشقة والمؤونة والمخافة لكمال غناه وقدرته وعزته، وبعض الشراح يقرر في ثنايا شرحه لهذه العبارات قواعد أهل السنة

---

(١) درء التعارض، ٥/ ٨٤-٨٥، وانظر: مجموع الفتاوى، ٥/ ٢٠٠-٢٠٣، والحد الأرسطي، لسلطان العميري، ص٤٩٦-٥٠٢.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٨-٩.

في النفي كتقرير أن النفي لا بد أن يتضمن كمال الضد، وأن النفي لا يكون نفيًا محضًا لأنه لا مدح فيه ولا كمال، وأن النفي توقيفي على الكتاب والسنة، إلى غير ذلك مما سبق تقريره مفصلًا، والتفصيل في كلام الشراح حول كل عبارة في هذا الموضع مما يطول به المقام، وهو لا يخرج عن المعاني المذكورة، لكن يمكن الإشارة إلى نماذج من ذلك على سبيل الإيجاز:

١- عند قول الطحاوي: «ولا شيء يعجزه»، يقول الشيخ صالح الفوزان: (هذا إثبات لكمال قدرته)(١).

ويشير ابن أبي العز في شرحه لهذه العبارة إلى أن عقائد المتكلمين تقوم غالبًا على السلوب ثم يعقب ذلك بقوله: (وليس قول الشيخ-رَحِمَهُ اللهُ-تعالى: «ولا شيء يعجزه» من النفي المذموم)(٢).

٢- عند قول الطحاوي: «لا يفنى ولا يبيد»، يقول الشيخ عبد العزيز الراجحي: (هو-سبحانه وتعالى-الباقي الذي لم يزل-سبحانه وتعالى-ولا يزال ولا يتطرق إليه الفناء ولا التغير ولا البلاء؛ لأن حياته كاملة-سبحانه وتعالى-هو الحي القيوم)(٣).

(١) شرح الشيخ صالح الفوزان، ص٣٣، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ١٧٩-١٨٣، وعبد الرحمن البراك، ص٣٣، وعبد الله الغنيمان، ص١١، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٠-٤٣، وصالح آل الشيخ، ١/ ٥٤-٥٩، وأحمد الغامدي، ص١٦، ومحمد الخميس، ص٩.

(٢) شرح ابن أبي العز، ١/ ١٨٢.

(٣) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٥٤، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ١٨٨، وعبد الرحمن البراك، ص٤٠، وعبد الله الغنيمان، ص١٣، وصالح الفوزان، ص٣٥-٣٦، وصالح آل الشيخ، ١/ ٧٦-٧٨وأحمد الغامدي، ص١٨.

٣- عند قول الطحاوي: «حي لا يموت، قيوم لا ينام»، يقول الشيخ صالح آل الشيخ: (دل على القاعدة المقررة عند أهل السنة والجماعة، وهي أن وصف الرب بالنفي ليس مقصودًا لذاته، وإنما هو لإثبات كمال ضد ما نفى، لهذا أثبت الكمال له سبحانه وتعالى ثم نفى ليدل على إثبات الكمالات له)(١).

٤- عند قول الطحاوي: «خالق بلا حاجة، رازق بلا مؤونة، مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة»، يقول الدكتور محمد الخميس: (إن الله-تعالى-لم يخلق الخلق لحاجته إليهم ولا لرغبته في الاستعانة بهم، إنما خلقهم لعبادته...، وهو سبحانه يرزق جميع خلقه من إنس وجن وطير ووحش وغيرهم المؤمن والكافر ويعطي كل واحد منهم مسألته من غير أن ينقص ذلك من ملكه شيئًا...، وهو سبحانه وتعالى يتوفى خلقه دون مخافة...، وهو يبعث الموتى يوم القيامة...، ولا يشق عليه ذلك...، الخلاصة: أن الله تعالى أول وآخر، حي لا يموت، فعال لما يريد، لا يحيطون به علمًا، لا تأخذه سنة ولا نوم، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)(٢).

وقد أشار الدكتور أحمد الغامدي عند قول الطحاوي: «خالق بلا

---

(١) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ٩١، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ١٩٧-٢٠٠، وعبد الرحمن البراك، ص٤١-٥٠، وعبد الله الغنيمان، ص١٦-١٧، وصالح الفوزان، ص٣٧-٣٨، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٦٦-٦٨، وأحمد الغامدي، ص٢١-٢٢، ومحمد الخميس، ص١٤.

(٢) شرح الدكتور محمد الخميس، ص ١٥-١٧، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ٢٠٠-٢٠٣، وناصر الألباني ص١٣، وعبد الرحمن البراك، ص٥١-٥٣، وعبد الله الغنيمان، ص١٧-١٨، وصالح الفوزان، ص٣٩-٤١، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٦٩-٧٣، وصالح آل الشيخ، ١/ ٩٣-١٠٣.

حاجة» (ينبغي ألا يُفهم منها أن الله خلق الخلق لغير قصد كما قد يقع في أفهام بعض المتكلمين)[١].

القسم الثاني: عبارات نفي التمثيل والتشبيه عن الله-تعالى-:

ويمكن تقسيم هذا النوع من العبارات إلى:

١- عبارات مطلقة، وهي: (ولاشيء مثله..، ولا يشبه الأنام)[٢]، و«لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام»[٣].

٢- عبارات نفي مقيدة بعد إثبات بعض الصفات كقوله بعد إثبات الرؤية: (ومن لم يتوق النفي والتشبيه زل ولم يصب التنزيه)[٤]، وقوله بعد إثبات الكلام: (ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر فقد كفر)[٥]، وقوله بعد إثبات الغضب والرضا: (لا كأحد من الورى)[٦].

وخلاصة منهج شراح أهل السنة في هذه العبارات أنهم يفسرون ما ورد فيها من نفي للتشبيه والتمثيل بمعناه في العقيدة السنية وهو أن إثبات الصفات لا يستلزم التشبيه، وأن إثبات القدر المشترك لا يستلزم معنىً باطلًا، وسيكتفى في هذا المبحث بالعبارات المطلقة وأما العبارات المقيدة بعد إثبات بعض الصفات فموضع ذكرها الفصول القادمة بإذن الله، ويتضح منهج الشراح في العبارات المطلقة بذكر النماذج التالية:

---

(١) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ص٢٢.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٨-٩.

(٣) المصدر السابق، ص٨.

(٤) المصدر السابق، ص١٥.

(٥) المصدر السابق، ص١٣.

(٦) المصدر السابق، ص٢٨.

١- عند قول الطحاوي: «ولا شيء مثله»، يقول الشيخ الألباني: (هذا أصل من أصول التوحيد وهو أن الله -تعالى- ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ولكن المبتدعة والمتأولة قد اتخذوه أصلًا لإنكار كثير من صفات الله -تبارك وتعالى-، فكلما ضاقت قلوبهم عن الإيمان بصفة من صفاته -ﷻ- سلطوا عليها معاول التأويل والهدم فأنكروها)[١].

ويبين ابن أبي العز في شرحه لهذه العبارة ما حصل من اشتباه في لفظ التشبيه وأنه صار مجملًا فقد (يراد به المعنى الصحيح، وهو ما نفاه القرآن ودل عليه العقل، من أن خصائص الرب -تعالى- لا يوصف بها شيء من المخلوقات، ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته...، ويراد به أنه لا يثبت لله شيء من الصفات، فلا يقال: له قدرة، ولا علم، ولا حياة، لأن العبد موصوف بهذه الصفات! ولازم هذا القول أنه لا يقال له: حي، عليم، قدير؛ لأن العبد يسمى بهذه الأسماء، وكذلك كلامه وسمعه وبصره وإرادته وغير ذلك)[٢].

وقد فصل بعض الشراح في هذا الموضع بالفرق بين التشبيه والتمثيل وأن نفي التمثيل أولى من نفي التشبيه[٣]، مع أن الطحاوي صرّح بنفي التمثيل والتشبيه معًا، ومن ثم فالأولى عدم الاشتغال ببيان الفرق بين

---

(١) شرح الشيخ الألباني، ص١٠، وانظر: شروح المشايخ: عبد الرحمن البراك، ص٣٠، وعبد الله الغنيمان، ص١١، وصالح الفوزان، ص٣٢-٣٣، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٣٨-٣٩، وصالح آل الشيخ، ١/ ٤٦-٥٦، وأحمد الغامدي، ص٢٦، ومحمد الخميس، ص٩.

(٢) شرح ابن أبي العز، ١/ ١٦٩.

(٣) انظر: شروح المشايخ: عبد الله الغنيمان، ص١٥، وصالح آل الشيخ، ١/ ٤٧-٤٩، وأحمد الغامدي، ص١٦-٢٠.

اللفظين، وإنما التحقيق في المعاني؛ لأن العبرة بها.

٢- عند قول الطحاوي: «ولا يشبه الأنام»، اختلف الشراح ابتداءً في صورة هذه العبارة فمنهم من أثبتها: «ولا يشبه الأنام» وهم أكثر الشراح، وقد شرحوها بما يوافق مفهوم التفصيل في التشبيه عند أهل السنة، وبأنه رد على المشبهة الذين شبهوا الخالق بالمخلوق، يقول الشيخ عبد العزيز الراجحي: (أي أن الله-سبحانه وتعالى-لا يشبه أحدًا من خلقه والأنام هم الناس...، وأراد المصنف الرد على المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه ويغلون في الإثبات، فيقول أحدهم: علم الله كعلم المخلوقين وقدرته كقدرتهم، وسمعه كسمعهم واستواؤه كاستوائهم)(١).

ومنهم من أثبت العبارة على هذا النحو: «ولا يشبهه الأنام»: وهم ابن أبي العز في حاشية شرحه وكذلك الشيخ الألباني، وقد فسراها أيضًا بما يوافق معتقد أهل السنة، وأنها رد على المشبهة، يقول الشيخ الألباني: (فيه رد لقول المشبهة الذين يشبهون الخالق بالمخلوق...، وليس المراد نفي الصفات كما يقول أهل البدع)(٢).

ويذكر الشيخ عبد الرحمن البراك الخلاف في النسخ ويختار أن الصواب إثباتها بدون ضمير فتكون: «ولا يشبه الأنام»، ويعلل ذلك بقوله: (لأنك إذا قلت: «ولا يشبهه الأنام» لا يكون في العبارة معنى جديد يختلف عن قوله: «لا شيء مثله» فلا شيء مثله: نفي لتمثيل المخلوق بالخالق...، إذًا فقول

---

(١) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٦٢، وانظر: شروح المشايخ: عبد الرحمن البراك، ص٤٧-٤٨، وعبد الله الغنيمان، ص١٥، وصالح الفوزان، ص٣٧، وصالح آل الشيخ، ١/ ٨٦.

(٢) شرح الشيخ الألباني، ص١٣، وانظر: شرح ابن أبي العز، ١/ ١٩٤.

المؤلف: «ولا شيء مثله» نفي لتمثيل المخلوق بالخالق، وقوله: «ولا يشبه الأنام»: نفي لمماثلة الخالق بالمخلوق، فاختلف مدلول الجملتين، وأفادت الجملتان نفي التشبيه أو نفي التمثيل بنوعيه وهذا هو الظاهر من مراد المؤلف)[١].

وقد بنى الشيخ الشارح اختياره على أن الأولى أن يكون هناك فرق بين مدلول هذه العبارة والعبارة الأولى، حتى لا يقع التكرار في ذلك وتكون العبارة الثانية تدل على معنى مغاير، وهذا وإن كان حسنًا إلا أنه لا يلزم أن يكون مرادًا للطحاوي، فقد يكون الطحاوي خالف الأولى ووقع في التكرار الذي يقع فيه أحيانًا كما سبقت الإشارة إليه في المآخذ على عقيدته، وقد يكون الأولى والأكمل عند الطحاوي التكرار للمعنى المهم تأكيدًا عليه، فيكون بذلك النفي في العبارة الأولى عامًّا لكل مخلوق وفي الثانية زيادة تأكيد للمعنى وتخصيص للأنام وهم الناس ردًّا على المشبهة الذين وقعوا في ذلك، وهذا وارد ومحتمل.

وعلى كلٍّ فليس في الكشف عن لفظ الطحاوي كبير فرق يفيد هدف البحث، إنما الهدف هو الكشف عن مراد الطحاوي بنفي التشبيه، وشراح أهل السنة فسروه بما يوافق معناه عندهم.

٣- عند قول الطحاوي: «لا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأفهام»: فسر الشراح هذه العبارة على أن الله ليس كالمخلوقات في ذاته ولا في صفاته فلا يمكن أن تتوهم كيفيته الظنون، أو أن يحاط به علمًا، أو أن تدرك حقيقة ذاته وصفاته، يقول الدكتور أحمد الغامدي: (كلا العبارتين بمعنى واحد: أي لا

---

(١) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص٤٧-٤٨.

يستطيع العقل البشري أن يحيط به علمًا...، والأوهام جمع وهم وهو الخيال، والخيال لا يستطيع أن يبلغ ذات الله ولا صفاته، والفهم بمعنى: تصور الحقيقة)(١).

القسم الثالث: الألفاظ المجملة وهي قوله: (تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء و الأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)(٢).

ومع أن هذه العبارة لها ارتباط وثيق بهذا المبحث إلا أني آثرتُ أن تكون دراستها في المبحث الخاص بالصفات المثبتة؛ لأنها مدار نزاع كبير بين الشراح من الفريقين، ولذلك فجمع كلام الطحاوي المتنازع فيه في موضع واحد أليق بهدف البحث.

* * *

(١) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ص، ١٩-٢٠، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ١٩٣، وعبد الرحمن البراك، ص٤٤-٤٥، وعبد الله الغنيمان، ص١٤-١٥، وصالح الفوزان، ص٣٧، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ١٩٣، وصالح آل الشيخ، ١/ ٨٢-٨٤، ومحمد الخميس، ص١٤-١٥.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص١٥.

المبحث الثاني

اتجاه شراح المتكلمين

إذا كان منهج أهل السنة في صفات الله توقيفيًّا على النصوص، فمنهج المتكلمين بخلاف ذلك، حيث إنهم جعلوا الدلالة العقلية هي الأصل في الاستدلال ثم بعد ذلك ينظرون في النصوص، فما وافق أدلتهم العقلية قالوا به لا لثبوته إنما لموافقته ما أصلوه سلفًا، وما عارض أدلتهم ردوه إن كان ظني الثبوت-كأخبار الآحاد-، وما كان قطعي الثبوت جعلوا دلالته ظنية ثم سلكوا معه أحد مسلكين: إما التأويل أو التفويض وحقيقة كلٍّ منهما إبطال دلالة النص الظاهرة.

والمقصود بالأدلة العقلية التي سلكها المتكلمون في باب الصفات تحديدًا هو «دليل الأعراض وحدوث الأجسام» الذي استدلوا به على وجود الله وحدوث العالم، وهذا الدليل-كغيره من الأدلة-له لوازم كثيرة، ومن أعظم لوازمه التي التزموها نفي كثير من صفات الله الواردة في النصوص، بحجة ألا يكون الرب مماثلًا لشيء من المحدثات التي نظروا في خصائصها واستدلوا بذلك على حدوثها سواء من جواهر أو أعراض أو أجسام، فلابد من تنزيه الله عن خصائص هذه المحدثات، وبذلك صار قولهم في الصفات مبنيًّا على نفي كل سمة من سمات المحدثات حتى يسلم الدليل من المعارضة، ولا يعني ذلك أن عقيدتهم في الصفات تقوم على مجرد النفي دون الإثبات، لكن المقصود أن هذا الدليل صار له الأثر الأكبر فيما يثبتونه من الصفات-كصفة الكلام مثلًا-أو فيما ينفونه منها، وذلك بحرصهم أن ينفوا عن الله كل ما يقدح في هذا الدليل.

والناظر في كتب المتكلمين عمومًا يجد اهتمامهم كبيرًا بمبحث التنزيهات وهي الأمور التي ينزهون الله عن الاتصاف بها ويسمونها الصفات السلبية وهي(كل صفة مدلولها عدم أمر لا يليق بالله)[1]، وهذه الأمور التي ينزهون الله عنها كثيرة لا حصر لها، وبعض متأخريهم جعل لها أصولًا خمسة هي:

١-الوحدانية. ٢-القدم. ٣-البقاء. ٤-القيام بالنفس. ٥-مخالفة الحوادث[2].

والأصل الذي يرجع إليه اعتماد المتكلمين في باب التنزيه هو تنزيه الله-تعالى-عن سمات المحدثات وذلك أنهم بعد أن يثبتوا قِدَم الخالق يشرعون في تنزيهه عن كل ما يشبه الحوادث ويجعلون هذا من أوجب الواجبات، وفي ذلك يقول الكوثري: (تنزيه الله-جل شأنه-عن سمات الحدوث وعن حلول الحوادث فيه مما ثبت في دين الإسلام بالضرورة)[3].

وأهل الكلام لأجل ذلك يولون قضية تنزيه الله عن مشابهة الحوادث عناية كبيرة، حتى إنهم يفصلون في الأمور المنفية ويذكرون كل ما ينزه الله عنه على سبيل الإفراد والتخصيص، وهذا بخلاف طريقة أهل السنة الذين يجملون في النفي ويفصلون في الإثبات، وقبل ذكر الأمور التي يفصل المتكلمون في نفيها عن الله لابد من ذكر مفهوم التشبيه والتمثيل عندهم، حيث اتفقوا على أن التشبيه والتمثيل بمعنى واحد، ثم اختلفوا في مفهومه،

(١) كبرى اليقينيات، للبوطي، ص١١١.

(٢) انظر: شرح جوهرة التوحيد، للقاني، ص١٢، أم البراهين، للسنوسي، ص٣-٤، كبرى اليقينيات، للبوطي، ص٣٨٥-٣٨٦.

(٣) مقالات الكوثري، ص٤١٨.

فأما الأشاعرة فيعبر عنهم الجويني بقوله: (فالمثلان كل موجودين سد أحدهما مسد الآخر، وربما قيل في حدهما: هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل)(١).

وحاصل هذا المفهوم عند الأشاعرة أن المماثلة بين شيئين من وجه تستلزم المماثلة من جميع الوجوه بحيث يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع.

أما الماتريدية فقد خالفوهم في ذلك كما صرح أبو المعين النسفي بقوله: (اعلم بأنا لا نقول ما يقول الأشعرية: أن لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه، وألا ثبوت لها مع تمكن المخالفة من وجه لنافيها من وجه، بل نقول: يجوز أن يكون الشيء مماثلًا لشيء من وجه مخالفًا له من وجه آخر)(٢).

والماتريدية بهذا القول أقرب إلى المعقول والمنقول من الأشاعرة، إلا أن الجميع حصروا نفي المماثلة فيما يثبتونه من الصفات ولم يطردوه على ما ينفونه بحجة أنها تستلزم التشبيه الممتنع.

ويلاحظ أن المتكلمين جعلوا التشبيه فيما ينفونه من الصفات لازمًا حتى لمن اكتفى بإثبات القدر المشترك ونفى المماثلة في الفارق المميز، إلا أنهم اضطربوا فيما يثبتونه من الصفات فتارة يثبتون القدر المشترك ولا يرون أنه يستلزم التشبيه، وهذا واضح في كلام الماتريدية حيث أقروا أنه لا بد من

(١) الإرشاد، ص٣٤، وانظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٣١، والتمهيد، له، ص٤٤، والإشارة إلى مذهب أهل الحق، للشيرازي، ص١١٦، والتبصير في أصول الدين، للإسفراييني، ص١٣٣.

(٢) تبصرة الأدلة، ١/ ٣٠٧-٣٠٨، وانظر: التمهيد، له، ص٣٢، والتوحيد، للماتريدي، ص٩٠-٩١، وأصول الدين، للغزنوي، ص٣٤-٣٥، والبداية من الكفاية، للصابوني، ١٧١-١٧٥.

إثبات هذا القدر وأن نفي ذلك يستلزم التعطيل المحض وفي ذلك يقول الماتريدي: (الأصل في حرف التوحيد أن ابتداءه تشبيه وانتهاءه توحيد، دفعت إلى ذلك الضرورة، إذ بالمدرك المفهوم يستدل على ما قصرت الأفهام من إدراك ما جل عن الأوهام نحو ما يدرك ثواب الآخرة وعقابها بلذات الدنيا والأذيات التي فيها، وكذا وصف الله-تعالى-بالمدرك من خلقه للدلالة والعبارة، فقيل: «عالم» و«قادر» ونحو ذلك، إذ في الإمساك عن ذلك تعطيل، وفي تحقيق المعنى الموجود في خلقه تشبيه، فوُصِل به لا كالعلماء ونحوه، ليجعل نفي التشبيه ضمن الإثبات، فهذا فيما ألزمت ضرورة العقل القول به والسمع جميعًا)[١].

وهذا النص يتضمن اعترافًا مهمًّا من الماتريدي-رَحِمَهُ اللَّهُ-بأنه لا بد من إثبات القدر المشترك، بل إنه يصرح بإثبات التشبيه في القدر المشترك بشرط ألا يكون هناك تشبيه فيما يختص به الخالق عن المخلوق وأنه لولا إثبات ذلك ما فهم الخطاب وأن نفيه يقود إلى التعطيل، ثم إن تمثيله بما يحصل في الآخرة من نعيم وعذاب موافقٌ لما يُمثّل به أهل السنة في تقريرهم لقاعدة أن الاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم الاشتراك في المسمى عند الإضافة والتخصيص[٢].

وهذا الكلام في غاية التحقيق والانتظام وهو مقتضى الضرورة العقلية إلا أن العجيب أنهم لم يطردوا ذلك فيما ينفونه من صفات الكمال الثابتة لله[٣].

---

(١)التوحيد، ص١٠٦.

(٢) انظر: التدمرية، لابن تيمية، ص٤٦-٥٠.

(٣) ولذلك فإنه يلزمهم إما نفي القدر المشترك فيما يثبتونه من الصفات أو طرد ذلك بإثباته في بقية =

وقد تبع الماتريدية إمامهم في ذلك، فصرح أبو المعين النسفي بالرد على من امتنع عن إثبات العلم والحياة لله-تعالى-بحجة التشبيه بقوله: (لا مماثلة بين حياته تعالى وحياة الخلق، ولا بين علمه تعالى وعلم الخلق، ولا بين قدرته وقدرة الخلق، واسم الحي والعالم والقادر لإثبات مطلق الحياة ومطلق العلم ومطلق القدرة، وثبوت هذه الصفات للقديم والمحدث لا يوجب المماثلة لما مر، فإطلاق الاسم لا يكون مثبتًا للماثلة)[١].

وأما الأشاعرة فقد ذهب بعضهم إلى نفي المشابهة حتى فيما يتعلق بالقدر المشترك وجعل الأسماء والصفات مقولة على الخالق والمخلوق بالاشتراك اللفظي دون أدنى اشتراك في المعنى الكلي، وممن ذهب إلى ذلك الرازي حيث قال: (ذهب الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، والأقرب أنه ليس كذلك، قلنا: إنه لو كان كذلك لكان مغايرًا للماهية، فيكون الوجود قائمًا بما ليس بموجود، وتجويزه يفضي إلى الشك في وجود الأجسام)[٢].

وممن ذهب إلى ذلك الشهرستاني[٣]، والآمدي ونسبه إلى أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين الطبري[٤].

= الصفات وعدم التعليل بأن إثباتها يستلزم التشبيه لأن كلا الأمرين يتضمن إثباتًا للقدر المشترك.

(١) التمهيد، ص٣٤، وانظر: تبصرة الأدلة، له، ١/ ٣٠٧، والتوحيد، للماتريدي، ص٩١، والاعتماد، لأبي البركات النسفي، ص١٧١-١٧٥.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٧٦.

(٣) انظر: نهاية الإقدام، ص٧٧، ومصارعة الفلاسفة، له، ص٥٦.

(٤) انظر: أبكار الأفكار، ١/ ٢٦٠-٢٦٢، وفي نسبة الآمدي ذلك لمتقدمي الأشاعرة نظر، حيث خطّأ الإمام ابن تيمية من قال بذلك؛ لأنهم ظنوا أن القول بالاشتراك اللفظي هو: قول كل من نفى الأحوال وبأن وجود الشيء عين ماهيته، انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، ٢/ ٥٨١، وانظر: الحد =

ولكن القول بالقدر المشترك لازمٌ للأشاعرة فيما يثبتونه من الصفات ولا محيد لهم عن الالتزام بثبوته، ولذلك سلم بعضهم بثبوته وأن نفيه متعذر، كالجويني حيث حكى قول طوائف من الباطنية الذين قالوا: (لا يثبت للباري، تعالى عن قولهم صفة من صفات الإثبات وزعموا أنهم لو وصفوا القديم بكونه موجودًا ذاتًا لكان ذلك تشبيهًا منهم له بالحوادث)[١]، ثم رد على قولهم وأورد تساؤلًا مهمًّا وأجاب عنه، حيث قال: (فإن قيل هل تطلقون القول بأن الله-تعالى-يماثل الحوادث في الوجود، أم تأبون ذلك؟ قلنا: هذا ما لا سبيل إلى إطلاقه، فإن القائل إذا قال: الرب-تعالى-يماثل الحوادث، فقد وصف ذاته بالمماثلة، وإنما يشارك القديم الحادث في حكم واحد، فلا وجه لإطلاق التشبيه والتمثيل عمومًا، ثم رده إلى خصوص، بل الوجه أن يقال: حقيقة الوجود تثبت على وجه واحد شاهدًا وغائبًا، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ما عداه)[٢].

ولو طرد قوله لقال في الصفات التي ينفيها ما قاله فيما ينفيه منها، والمقصود هنا بيان موقفهم من القدر المشترك ونقد ذلك على سبيل الإجمال[٣].

بهذا المفهوم الواسع للتشبيه اضطر المتكلمون أن ينفوا كثيرًا من الصفات الثابتة لله بحجة استلزامها للتشبيه، فنفوا الصفات الذاتية كالوجه

= الأرسطي، لسلطان العميري، ص٤٨٩-٤٩٣، والقدر المشترك، لعبد الرحمن القصير، ص١٣٦-١٤٦.

(١) الإرشاد، ص٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص٤٣، وانظر: كبرى اليقينيات، للبوطي، ص١١٧-١١٨، والقول المفيد، للمطيعي، ص١٢٦.

(٣) للتوسع انظر: القدر المشترك، للقصير، ص١٤٨-١٤٩.

واليدين ضمن نفيهم للتركيب والتجزؤ عن الله، ونفوا علو الله على خلقه ضمن نفيهم اختصاص الباري بجهة، ونفوا المجيء والإتيان ضمن نفيهم لحلول الحوادث... وهكذا.

أما الأمور التي يذكرها المتكلمون في تنزيههم لله-تعالى-فهي كثيرة، فمن ذلك: (الجوهر، والعرض، والجسم، واللون، والحركة، والسكون، والمكان، والحلول، والألم، واللذة، والالتفات، والتفكر، والحاجة، والشهوة، والنوم، والسنة، والآفة، والطمع، والحسد، والأكل، والشرب، والقيام، والقعود، والاضطجاع، والضحك، والقرب..)[١].

واللافت أن المتكلمين يجمعون بين نفي صفات ثابتة لله كالنزول والفوقية، وبين نفي صفات نقص معلومة بالضرورة كالنوم والآفة والحسد والأكل والشرب، وقد يجعلون نفيها في سياق واحد لعلة واحدة وهي أنها من أمارات الحدوث، والإشكال الذي وقع فيه المتكلمون كما بينه الإمام ابن تيمية (أن كل من بنى تنزيهه للرب عن النقائص والعيوب على نفي الجسم فإنه لا يمكنه أن ينزهه عن عيب أصلًا بهذه الحجة)[٢]، ثم إن هذه الطريقة يلزم منها التسوية بين من يثبت صفات الكمال الثابتة في النصوص وبين من يصف الرب بالنقائص والعيوب لاشتراكهما في علة واحدة وهي استلزام التشبيه، فيكون بذلك الرد على من وصف الرب بالكمال ومن

---

(١) انظر: الإشارة إلى مذهب أهل الحق، للشيرازي، ص١١٧، ومعالم أصول الدين، للرازي، ص٢٥-٢٩، والنظامية، للجويني، ص٢١، والإرشاد، له، ص٣٤-٥٠، وأصول الدين، للغزنوي، ص٨٤-٨٨، وتبصرة الأدلة، للنسفي، ١/ ٢٦١-٣٦٤، وأصول الدين، للبزدوي، ص٤٠، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص٦٦٨، والمسامرة، لابن الهمام، ص٢٥-٣٠.

(٢) مجموع الفتاوى، ١٣/ ١٦٦.

وصفه بالعيب واحدًا، وهذا كاف في تصور فساد هذه الطريقة والمقصود بيان الأصل الذي بنوا عليه تنزيههم(١).

ولما جاء شراح المتكلمين إلى الطحاوية تعاملوا مع عبارات النفي بناء على ما تقدم، ويتضح موقفهم من خلال القسمين التاليين:

القسم الأول: وهي العبارات التي تنفي النقائص عن الله-تعالى-وهي قول الطحاوي: (ولا شيء يعجزه...، لا يفنى ولا يبيد...، حي لا يموت، قيوم لا ينام، خالق بلا حاجة، رازق بلا مؤونة، مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة)(٢)، حيث فسروها بناءً على أنها من الأمور التي ينزه الله عنها ويستحيل اتصافه بها؛ لأنها من أمارات النقص والحدوث، ولأنه ثبت له الصفات القديمة التي تنافي ذلك، فنفي العجز لاتصافه بتمام القدرة، ونفي الفناء والبيد لأنه قديم ومن ثبت قدمه استحال عدمه، ونفي الموت والنوم والحاجة والمؤونة والمخافة والمشقة؛ لأن الله حي قيوم مستغن عن غيره لأنه ليس كالمحدثات التي تلحقها هذه الآفات، والتفصيل في كلامهم حول هذه العبارات يطول ولا يتحصل به كبير فائدة لأن غالبه لا يخرج عن المعاني المذكورة، لكن من المهم الإشارة بإيجاز إلى شيء من ذلك:

١- عند قول الطحاوي: (ولا شيء يعجزه)، يقول القونوي: (العجز ضد القدرة، والله-سبحانه وتعالى-لما كان قادرًا لثبوت قدرته ببدائه العقول انتفى كونه عاجزًا لما بينهما من التضاد)(٣).

---

(١) انظر: التدمرية، لابن تيمية، ص١١٦-١٤٦، وشرح حديث النزول، له، ضمن مجموع الفتاوى، ٥/ ٣٦٠.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٨-٩.

(٣) شرح القونوي، ل٣، وانظر: شرح الشيباني، ص٩، وشرح الناصري، ل٥٧، وشرح =

٢- عند قول الطحاوي: (لا يفنى ولا يبيد)، يقول الأقحصاري: (الفناء والبيد متقاربان في المعنى، جمعهما في الذكر تأكيدًا لدوامه وبقائه)(١).

٣- عند قول الطحاوي: (حي لا يموت، قيوم لا ينام)، يقول الشيخ جبران: (يعني أن الله متصف بصفة الحياة وهي صفة أزلية قائمة بذاته تعالى...،«لا يموت» أي أبدًا...، وقوله: «لا ينام» تأكيد لما قبله أي لا يأخذه ما يأخذ الحيوانات من النوم...، ويستفاد من هذه العبارة ثبوت الصفات المذكورة له تعالى واستحالة أضدادها عليه جل وعلا)(٢).

٤- عند قول الطحاوي: (خالق بلا حاجة، رازق بلا مؤونة، مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة)، يقول الهندي: (قوله: «خالق بلا حاجة» إذ الحاجة نقص يُحتاج إلى دفعها، والله هو الغني المطلق...، «رازق بلا مؤونة» أي يرزق الخلق بلا كسب ولا علاج ولا استعانة بسبب لأن جميع مراد الله يحصل بتكوينه...، قوله: «مميت بلا مخافة» أي مميت الخلائق ولا يلحقه بذلك خوف ووحشة؛ فإن وجودهم وعدمهم بالنسبة إليه سواء... قوله: «باعث بلا مشقة» وذلك لأن الله خلق العالم بلا مشقة بالتكوين...، فيتعالى في البعث والإعادة عن لحوق المشقة)(٣).

= الصرغمتشي، ل٢، وشرح الهندي، ص٤٥، وشرح الميداني، ص٤٨، وشرح الأقحصاري، ص١١٢، والشرح الكبير للحبشي، ص٣٦، والشرح الصغير له، ص٢٢، وشرح جبران، ص٦.

(١) شرح الأقحصاري، ص١١٦، وانظر:شرح الناصري، ل٦١، وشرح الشيباني، ص١٠، وشرح القونوي، ل٣، وشرح الهندي، ص٤٧، وشرح الميداني، ص٥٢-٥٣، وشرح الصرغمتشي، ل٣، والشرح الكبير للحبشي، ص٣٩، والشرح الصغير له، ص٢٤، وشرح جبران، ص٦-٧.

(٢) شرح الشيخ جبران، ص٨، وانظر: شرح الشيباني، ص١٢، وشرح الناصري، ل٦٧-٧٣، وشرح القونوي، ل٥، وشرح الصرغمتشي، ل٣-٤، وشرح الهندي، ص٥٣-٥٤، وشرح الميداني، ص٥٥-٥٦، والشرح الكبير للحبشي، ص٣٩، والشرح الصغير، له، ص٢٥-٢٦.

(٣) شرح الهندي، ص٥٤-٥٥، وانظر: شرح الناصري، ل٧٣-٨٣، وشرح الشيباني، ص١٢، =

القسم الثاني: العبارات التي تنفي التمثيل والتشبيه[١] وهي: (ولاشيء مثله..، ولا يشبه الأنام)[٢]، و:(لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام)[٣].

ومنهج شراح المتكلمين في هذه العبارات مقارب لشراح أهل السنة حيث فسروها بما يوافق التمثيل والتشبيه عندهم على الوجه الذي سبق بيانه.

بل إن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في مفهوم التمثيل ظهر عند الشراح المنتسبين إلى هاتين الفرقتين، ويتضح ذلك مما يلي:

١ - عند قول الطحاوي: «ولا شيء مثله»، يقرر شراح الأشاعرة التمثيل بما يوافق مفهومهم له، وفي ذلك يقول الحبشي: (لا يوجد شيء يماثله من جميع الوجوه أو بعض الوجوه...، أما الاتفاق باللفظ فليس ذلك مماثلة...، فالله-تعالى-يطلق عليه هذه العبارة موجود حي سميع بصير متكلم مريد عالم، ويطلق هذا اللفظ على غيره لأن هذا اتفاق في اللفظ لا في المعنى فلا يقتضي المماثلة والمشاركة)[٤].

وكذلك الماتريدية: يقرر شراحهم نفي التمثيل بما يوافق معتقدهم، يقول الصرغمتشي: (يعني أن الحق-سبحانه وتعالى-غير مماثل لشيء من مخلوقاته وتثبت المماثلة بالاشتراك في جميع الأوصاف...، لو اختلفا في

= وشرح القونوي، ل٥-٦، وشرح الصرغمتشي، ل٤، وشرح الأقحصاري، ص١٢٠-١٢١، وشرح الميداني، ص٥٦، والشرح الكبير للحبشي، ص٤٠، والشرح الصغير له، ص٢٦-٢٧، وشرح جبران، ص٩.

(١) سبق في المبحث الماضي أنه سيتم الاقتصار على العبارات المطلقة دون المقيدة.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٨-٩.

(٣) المصدر السابق، ص٩.

(٤) الشرح الصغير، ص١٨-١٩، وانظر: الشرح الكبير، له، ص٣٦، وشرح جبران، ص٦، ومال الميداني في هذه المسألة إلى طريقة الأشاعرة، انظر: شرح الميداني، ص٤٨.

وصف لا تثبت المماثلة)(١).

٢- عند قول الطحاوي: «ولا يشبه الأنام»، اختلف الشراح في صورة هذه العبارة فمنهم من أثبتها: «ولا يشبهه الأنام»، وهم الأغلب وقد فسروها على مفهوم التشبيه عندهم، وفي ذلك يقول الميداني: (عبارة عن صفة من صفاته السلبية، وهي مخالفته للحوادث... فلا يماثله-سبحانه وتعالى- شيء لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال)(٢).

وبعض الشراح أثبتها: «ولا يشبه الأنام»، وقد شرحوها كذلك بما يوافق مفهوم التشبيه عندهم، يقول الشيباني: (الباري لا يشبهه شيء من خلقه؛ لأن جميع العالم جواهر وأجسام وأعراض، والله-تعالى-منزه عن جميع ذلك)(٣).

٣- عند قول الطحاوي: «لا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأفهام»، اتفق الشراح على تفسيره بمعنى تنزيه الله عن سمات المحدثات، فمن ذلك ما قاله الهندي في شرحه: (الوهم: قوة تدرك الجزئيات، والفهم: إدراك العقل للكليات، والله-تعالى-ليس بذي وضع وكيفية فينطبع في الأوهام، ولا بذي حد فيبلغ كنهه العقل ويحيط به بل هو متعال عن ذلك)(٤).

---

(١) شرح الصرغمتشي، ل٢، وانظر: شرح الناصري، ل٥٤-٥٧، وشرح الشيباني، ص٩، وشرح الهندي، ص٤٤، وشرح الأقحصاري، ص١١١، وشرح القونوي، ل٢.

(٢) شرح الميداني، ص٥٤، وانظر: شرح الناصري، ل٦٦-٦٧، وشرح القونوي، ل٤، وشرح الصرغمتشي، ل٣، وشرح الهندي، ص٥٥، وشرح الأقحصاري، ص١١٧-١١٨، وشرح جبران، ص٧.

(٣) شرح الشيباني، ص١١، وانظر: الشرح الكبير للحبشي، ص٣٩، والشرح الصغير، له، ص٢٥.

(٤) شرح الهندي، ص٥٥، وانظر: شرح الناصري، ل٦٤-٦٦، وشرح الشيباني، ص١١، وشرح القونوي، ل٤، وشرح الصرغمتشي، ل٣، وشرح الأقحصاري، ص١١٧، وشرح الميداني، =

القسم الثالث: قول الطحاوي: (تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)(١).

ومنهج شراح المتكلمين في هذه الألفاظ نفيها دون استفصال على ما يوافق منهجهم، وقد اعتمدوا على هذه العبارة اعتمادًا كبيرًا في نفي الصفات الذاتية كالوجه واليدين والعلو، بل إن أحد المعاصرين ألف كتابًا بعنوان «تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود»(٢)، وقد بنى كتابه على هذه العبارة وجعلها على غلاف الكتاب

ولما لهذه العبارة من أهمية عند المتكلمين آثرت أن يكون بحثها في المبحث المتعلق بالصفات الذاتية لأجل أن يجمع كلام الطحاوي كله في موضع واحد ومن ثم توضيح منهج الشراح ومراد الطحاوي -رَحِمَهُ اللَّهُ-.

* * *

= ص٥٤، والشرح الكبير للحبشي، ص٣٩، والشرح الصغير له، ص٢٤-٢٥، وشرح جبران، ص٧.

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٥.

(٢) انظر: تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود، تأليف:عبد العزيز الحاضري.

المبحث الثالث

منهج الإمام الطحاوي

بعد تأمل عبارات النفي التي أوردها الإمام الطحاوي -رَحِمَهُ اللَّهُ- في عقيدته وما ذكره الشراح من الفريقين في توجيهها، اتضح أنها عبارات مجملة يتفق الطرفان عليها وليس فيها ما يختص به طرف دون طرف وبيان ذلك على النحو التالي:

القسم الأول: وهي عبارات نفي النقص في قوله: «ولا شيء يعجزه...، لا يفنى ولا يبيد...، حي لا يموت، قيوم لا ينام، خالق بلا حاجة، رازق بلا مؤونة، مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة»(١)، فهذه المعاني التي نفاها الطحاوي لا يختص أهل السنة والمتكلمون بموافقته على نفيها عن الله- تعالى-، وإنما يوافقه المسلمون كلهم على ذلك، فلا يمكن أن ينازع مسلم في اعتقاد أن الله-تعالى-لا يموت أو لا ينام أو أنه لا شيء يعجزه، أو أنه لا يفنى ولا يبيد! كما لا يمكن أن ينازع مسلم في أن الله خالق بلا حاجة أو أنه رازق بلا مؤونة، أو أنه مميت بلا مخافة وباعث بلا مشقة.

ومن ثَم لم يجد الشراح من الفريقين فيها ما يشكل على أصولهم، إلا أنه يمكن أن يقال في هذا القسم من العبارات بأنها أقرب إلى طريقة أهل السنة في النفي لعدة أمور:

١- أن الطحاوي نفى أمورًا تعتبر من النقص المعلوم بالضرورة، كنفي الموت والنوم، ولم ينف صفات كمال ثابتة لله-تعالى-كما يصرح بنفيها المتكلمون ضمن نفيهم لمسمى الجوهر والعرض والحركة، أو بما

(١) العقيدة الطحاوية، ص٨-٩.

يصرحون بنفيه بمسماه الحقيقي كنفي النزول واليدين والغضب والرضا كما سبق بيانه عنهم.

٢- أن نفي الطحاوي لأغلب هذه الأمور جاء بعد إثباته لصفات الكمال، وهذا أقرب لمنهج أهل السنة في الجملة، فنفي الموت جاء بعد إثبات الحياة، ونفي النوم جاء بعد إثبات القيومية.

٣- أن ما ذكره الطحاوي في باب الإثبات للصفات هو الأغلب بالنسبة لما جاء في النفي، كما أن عبارات الإثبات جاءت على سبيل التفصيل كما في إثباته لأزلية الصفات وللكلام والرؤية والغضب والرضا والخلة...، هذا بغض النظر عن كون إثباته لها على طريقة أهل السنة أم على طريقة المتكلمين، وهو بخلاف عبارات النفي التي جاءت على سبيل الإجمال وأغلبها بعد إثبات.

والقول بأن الطحاوي في هذه العبارات أقرب إلى طريقة أهل السنة في النفي لا يلزم منه الجزم بأنه وافق منهج أهل السنة موافقة تامة إلا بعد النظر في منهجه في الإثبات، والنظر في كلامه كاملًا ورد متشابهه إلى محكمه، كما أنه لا يلزم من ذلك أنه مخالف لطريقة المتكلمين على وجه المناقضة والمباينة، بل يمكن أن يقال إنه موافق لمنهج المتكلمين إذا لم تعتبر المقارنة بمنهج أهل السنة، أما عند المقارنة فغاية ما يقال أنه أقرب إلى طريقة أهل السنة مع عدم مخالفتة الصريحة لمنهج المتكلمين.

بقيت الإشارة إلى أن لفظ الحاجة المنفي في قول الطحاوي: «خالق بلا حاجة»، لفظ مجمل يمكن أن يحمل على معتقد أهل السنة بأن الله لم يخلق الخلق ليعود بهم عليه نفع من ذلك أو ليستزيد بهم أمرًا لم يكن ليحصل له

قبل أن يخلقهم فإن هذا مما ينزه الله عنه لكمال غناه وقيوميته، كما يمكن أن يحمل على مراد نفاة الحكمة والتعليل من الأشاعرة الذين يقولون بأن الله خلق الخلق لمحض المشيئة ويدخلون ضمن نفي الحاجة نفي الحكمة من خلقهم.

القسم الثاني: وهي عبارات نفي التمثيل والتشبيه عن الله-تعالى-وهي قوله: (ولاشيء مثله..، ولا يشبه الأنام) و: (لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام)(١).

بعد تأمل هذه العبارات وما ذكره الشراح من الفريقين في تفسيرها، يتضح أنها مما يتفق المسلمون جميعًا على إطلاقه فضلًا عن أهل السنة والصفاتية من المتكلمين، مع مراعاة التفصيل الذي سبقت الإشارة إليه في لفظ التشبيه، وعلى ذلك فليس فيها ما يختص به طرف دون الآخر، كما أنها ليست قطعية الدلالة على مراد أي طرف، ونفي قطعية الدلالة لا يستلزم نفي مطلق الدلالة، بل إن نفي التشبيه والتمثيل يمكن أن يحمل على مراد أهل السنة وهو ما فعله شراحهم، كما يمكن أن يحمل على المتكلمين وهو ما فعله شراحهم أيضًا.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الشراح من الفريقين لا يمكنهم توجيه عبارات الطحاوي بناءً على العبارات بمجردها دون أي اعتبار آخر، والذي يظهر أن شراح كل طرف اعتبروا أن الطحاوي يمثل معتقدهم ولذلك حملوا العبارات على معتقدهم، أما لو جرد هذا الاعتبار فلا يمكن لأي طرف أن يقطع بتوجيه عبارات الطحاوي على معتقده.

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٨.

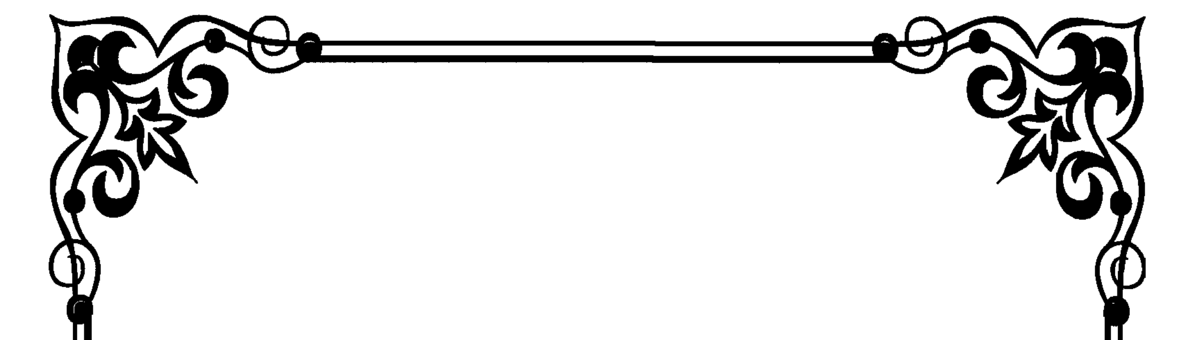
أما ما يتعلق بمراد الطحاوي نفسه فلا يمكن الجزم به من خلال هذه العبارات فحسب، بل لابد من النظر فيما أثبته من الصفات وعلى أي وجه كان إثباته لها، فإن كان إثباته للصفات على طريقة أهل السنة، موافقًالمعانيهم الدقيقة فإنه يمكن بعد ذلك الجزم بأنه أراد نفي التمثيل بمفهومه عند أهل السنة، وبذلك يظهر عدم دقة ما ذكره بعض شراحهم عند شرحه لقول الطحاوي: «ولا يشبه الأنام» بأن هذا (يجب أن يحمل على المحامل الطيبة)، معللًا ذلك: (بأن أهل الكلام المذموم يأخذون من هذه الكلمة ونحوها نفي الصفات)(١).

فإن هذا يعد صحيحًا إن قيل بأن الطحاوي على عقيدة أهل السنة، أما مع عدم التسليم بذلك من المخالف وكان الخلاف في عقيدته قويًّا ومعتبراً فإن حمله على هذا المعنى يعد من المصادرة على المطلوب، لأن المخالف لا يسلم بذلك وعليه لا يسلم بأنه أراد مرادهم، ولا يتم إثبات أنه من أهل السنة إلا بالأدلة القاطعة المبنية على العلم والعدل.

وما قيل في حق أهل السنة يقال في حق المتكلمين، فإنه لا يمكن الجزم بأنه أراد بنفي التشبيه مراد المتكلمين إلا بعد أن يُنظر في إثباته للصفات فإن كان إثباته لها على طريقة المتكلمين ويوافق معانيهم الدقيقة التي يصرحون بها وأثبت ذلك بالأدلة المعتبرة لا بالمصادرة عليها، وإن كان غير ذلك فلا يصح الجزم بأنه أراد مرادهم.

* * *

(١) انظر: شرح الشيخ عبد الله الغنيمان، ص١٦.



الفصل الرابع
أزلية الصفات وآثارها

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.




المبحث الأول

اتجاه شراح أهل السنة

يتفق المسلمون جميعًا على أن الله-تعالى-هو الأول الذي ليس قبله شيء، والآخر الذي ليس بعده شيء، كما يتفقون على أن الله لم يزل ولا يزال متصفًا بصفات الكمال المطلق من جميع الوجوه ولا ينازع في هذا أحد منهم.

ولكن خلاف الطوائف المنتسبة إلى الإسلام يظهر بعد ذلك في الصفات التي تثبت أزليتها لله-تعالى-، وهو راجع إلى خلاف هذه الطوائف في القدر الذي تثبته كل طائفة من الصفات، وهو يشبه اتفاقهم على أن الله متصف بالكمال منزه عن النقص ثم اختلافهم بعد ذلك في تحديد مناط الكمال والنقص.

وفي هذا الباب حصل الاتفاق بين أهل السنة ومتكلمة الصفاتية بأن الله أزلي بصفاته، لم تحدث له صفة بعد أن لم يكن متصفًا بها، ولكن اختلفوا في القدر المثبت من الصفات، واختلفوا في معنى أزلية هذه الصفات، وتفرع عن ذلك الخلاف في آثار هذه الصفات.

والمقصود هنا بيان مجمل قول أهل السنة في هذه المسائل: فأما الصفات التي يثبتونها فهي كل صفة وردت في كتاب الله-تعالى-أو سنة رسوله-ﷺ-من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، وتنقسم الصفات التي يثبتها أهل السنة باعتبار نوعها إلى قسمين[1]:

---

(١) انظر: القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف، للدكتور إبراهيم البريكان، ص٨٧-٩٣، والقواعد المثلى، لابن عثيمين، ص٣٤-٣٥.

١- صفات ذاتية:

وضابطها أنها الصفات التي لا تنفك عن ذات الله-تعالى-ولا يكون وجوده بدونها كصفة الحياة والعلم والقدرة والوجه واليدين وغير ذلك من صفات الكمال، وهذه الصفات لا يقال فيها إنها ترجع إلى المشيئة والاختيار، بل الله-تعالى-لم يزل ولا يزال متصفًا بها ولا يخلو عنها بحال من الأحوال وهذه محل اتفاق مع متكلمة الصفاتية على خلاف في بعض الصفات الذاتية الخبرية كما سيأتي بيانه.

٢- صفات فعلية:

وضابطها أنها التي تتعلق بمشيئة الله واختياره إن شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها كصفة الكلام والاستواء والمجيء والإتيان والخلق والرضا والغضب، وهذه الصفات راجعة إلى حكمة الله البالغة التي لا يدرك تفاصيلها أحد من الخلق، وتنقسم هذه الصفات إلى لازمة ومتعدية، فأما الأفعال اللازمة فهي التي لا تتعدى إلى مفعول كالمجيء والإتيان والنزول، وأما الأفعال المتعدية فهي التي تتعدى إلى مفعول كالخلق والرزق والإحسان، فإن الخلق يقتضي مخلوقًا وكذا الرزق والإحسان(١).

وهذه الصفات أزلية بمعنى أن الله موصوف بجميع هذه الصفات أزلًا وأبدًا ولم تحدث له صفة بعد أن لم يكن متصفًا بها، لأن هذه الصفات كمال وخلو الرب عنها بحال يلزم منه فقده للكمال المستحق له، يقول الإمام الدارمي(٢): (الله-تبارك وتعالى-اسمه، كل أسمائه سواء، لم يزل كذلك ولا

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٨/ ١٩، والحجة في بيان المحجة، للأصفهاني، ١/ ٣٢٨، والمتعدي واللازم في أفعال الله، للدكتور سليمان الدبيخي، ص٦٢-٦٦.

(٢) هو: عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي، محدث حافظ، من أئمة السلف، من مؤلفاته: =

يزال، لم تحدث له صفة ولا اسم لم يكن كذلك، كان خالقًا قبل المخلوقين، ورازقًا قبل المرزوقين، وعالمًا قبل المعلومين، وسميعًا قبل أن يسمع أصوات المخلوقين، وبصيرًا قبل أن يرى أعيانهم مخلوقة)(١).

والذي دفع السلف إلى تأكيد هذا الأمر الضروري أن المعتزلة كانوا ينفون أن يتصف الله بالصفات منذ الأزل بدعوى أن ذلك يستلزم تعدد القدماء(٢)، فقابلهم أئمة السنة بتأكيد أن الله لم يزل متصفًا بصفات الكمال ولم يحدث له صفة بعد أن لم يكن متصفًا بها.

ومما يحسن التفصيل فيه ما يتعلق بأزلية الصفات لا سيما مع التقسيم السابق لها وأن منها ذاتية لا تنفك عن الله، وفعلية تتعلق بمشيئته واختياره:

فأما القول بأزلية الصفات الذاتية فهو على إطلاقه بمعنى أن الله لم يزل متصفًا بها أزلًا وأبدًا ولا يخلو عنها بحال من الأحوال.

وأما الصفات الفعلية ففيها تفصيل: فأما نوع هذه الصفات فهو أزلي قديم لم يحدث بعد أن لم يكن، وآحادها متجددة بحيث تحدث في وقت دون وقت وفق مشيئة الله واختياره، وليس في الحدوث بهذا الاعتبار إشكال كما يظنه المتكلمون بدعوى أنه يلزم منه حلول الحوادث بذات الله؛ لأن الحدوث لفظ مجمل فقد يراد به التجدد، (فإن العرب يسمون ما تجدد

= الرد على الجهمية، والنقض على المريسي، توفي سنة: ٢٨٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٣/ ٣١٩، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٢/ ١٧٦.

(١) رد الدارمي على المريسي، ص٩، وانظر: الرد على الجهمية، له، ص١٨، والرد على الجهمية، للإمام أحمد، ص٩٠-٩٢، وشرح السنة، للمزني، ص٨٤، وشرح السنة، للبغوي، ١/ ١٧٩-١٨٠، والإبانة، لابن بطة، ١/ ٢١٣-٢١٤.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٩٥-١٩٦، والملل والنحل، للشهرستاني، ١/ ٤٤-٤٥.

حادثًا)[١]، يقول الإمام ابن تيمية: (إذا قيل قيام هذه الأفعال يستلزم قيام الحوادث به: كان كما إذا قيل قيام الصفات به يستلزم قيام الأعراض به، ولفظ الأعراض والحوادث لفظان مجملان؛ فإن أريد بذلك ما يعقله أهل اللغة من أن الأعراض والحوادث هي الأمراض والآفات كما يقال فلان قد عرض له مرض شديد وفلان قد أحدث حدثًا عظيمًا...، فهذه من النقائص التي ينزه الله عنها، وإن أريد بالأعراض والحوادث اصطلاح خاص فإنما أحدث ذلك الاصطلاح من أحدثه من أهل الكلام وليست هذه لغة العرب ولا لغة أحد من الأمم...، وبكل حال فمجرد هذا الاصطلاح وتسمية هذه أعراضًا وحوادث لا يخرجها عن أنها من الكمال الذي يكون المتصف به أكمل ممن لا يمكنه الاتصاف بها أو يمكنه ذلك ولا يتصف به)[٢].

وعند النظر إلى صفة الكلام مثلًا، فهي قديمة باعتبار نوع الكلام فلم يزل الله متكلمًا ولا يزال، وباعتبار آحادها فهي متجددة تتعلق بمشيئة الله واختياره، ولذلك يقول أهل السنة إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء، لأن (مذهب السلف أن الكلام صفة ذات وفعل معًا)[٣]، وهذا يقال في سائر الصفات الاختيارية فإنها من أفعال الله-تعالى-والفعل لا يعقل كونه فعلًا إلا بأن يكون حادثًا شيئًا بعد شيء، وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (أما الفعل فلا يعقل إلا حادثًا شيئًا بعد شيء وإلا فمن لم يحدث شيئًا لا يعقل أنه فعل ولا أبدع سواء فعل بالإرادة أو قدر أنه فعل بلا إرادة ولو كان الفعل لا يحدث لم يعقل الفرق بينه وبين الصفة اللازمة إذ كلاهما معنى قائم بالذات

(١) درء التعارض، لابن تيمية، ١/ ٣٧٤.

(٢) مجموع الفتاوى، ٦/ ٩٠-٩١.

(٣)الرسالة البعلبكية، لابن تيمية، ص١٧٩.

لازم لها بعينه وما كان كذلك لم يكن فعلًا لذلك الموصوف ولا يعقل كون الموصوف فعله)(١).

وهذه الصفات الفعلية إنما تكون كمالًا إذا تعلقت بمشيئة الله وقدرته وفق ما تقتضيه حكمته البالغة ويمتنع أن يكون كل من آحادها قديمًا لأنها تخرج بذلك عن أن تكون كمالًا، فعدم(هذه الأمور قبل وجودها نقص بل لو وجدت قبل وجودها لكان نقصًا؛ مثال ذلك تكليم الله لموسى-عليه السلام- ونداؤه له فنداؤه حين ناداه صفة كمال؛ ولو ناداه قبل أن يجيء لكان ذلك نقصًا؛ فكل منها كمال حين وجوده؛ ليس بكمال قبل وجوده؛ بل وجوده قبل الوقت الذي تقتضي الحكمة وجوده فيه نقص)(٢).

وهذا الأصل وهو«تعلق الأفعال بمشيئة الله وقدرته» هو الأصل الأول الذي يتميز به أهل السنة عن سائر المتكلمين لا سيما الأشاعرة والماتريدية، وهو الذي كثر فيه النزاع ولأجله كثر الطعن على أئمة السنة بدعوى أن إثبات هذا يستلزم حلول الحوادث بذات الرب-تعالى-.

وقد تضافرت نصوص الكتاب والسنة في الدلالة على هذا الأصل ولم يرد في النصوص ما يعارضه، فمما ورد من الآيات في ذلك قوله تعالى: (﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾(٣)، ووجه الدلالة من الآية أنه سبحانه إنما أمر الملائكة بالسجود بعد خلق آدم ولم يأمرهم في الأزل إذ إن آدم والملائكة لم يخلقوا بعد، ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى

(١) الصفدية، ٢/ ١٤٦.

(٢) مجموع الفتاوى، ٦/ ٢٤١.

(٣) سورة الأعراف: (١١).

﴿يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾(١)،فقد علق محبته لهم بشرط أن يتبعوا النبي - ﷺ- ومفهوم ذلك أنهم إن لم يتبعوه فلا تحصل لهم محبة الله، (والمنازعون: منهم من يقول: ما ثم محبة بل المراد ثوابٌ مخلوقٌ ومنهم من يقول: بل ثم محبة قديمة أزلية إما الإرادة وإما غيرها والقرآن يدل على قول السلف أئمة السنة المخالفين للقولين)(٢).

كذلك من الأدلة قوله تعالى: (﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾(٣)، فهو إنما استوى على عرشه بعد أن خلق السماوات والأرض لا قبله، والأدلة من القرآن يصعب حصرها.

ومن الأدلة من السنة حديث النزول المتواتر وفيه: (ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له)(٤)، وقد أجمع السلف على إثبات صفة النزول لله-تعالى-بلا تكييف(٥).

وأما **الأصل الثاني** الذي يتميز به أهل السنة عن غيرهم فهو قولهم بأن الفعل غير المفعول والخلق غير المخلوق، وهم بهذا يمتازون عن المعتزلة والأشعرية تحديدًا.

---

(١) سورة آل عمران: (٣١).

(٢) مجموع الفتاوى، ٦/ ٢٢٥-٢٢٦.

(٣) سورة الأعراف: (٥٤).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الكسوف باب الدعاء والصلاة من آخر الليل رقم (١٠٩٤).

(٥) انظر: السنة، لابن أبي زمنين، ١/ ٣، والتوحيد، لابن خزيمة، ١/ ٢٨٩، والشريعة، للآجري، ٢/ ٣/ ١١٢٤، وصفة النزول الإلهي، لعبد القادر الغامدي، ص٢٢٣-٢٧٥.

وهم بهذا القول يثبتون ثلاثة أمور: يثبتون الخالق-تعالى-، ويثبتون صفة الخلق التي تقوم بذاته، ويثبتون المخلوق المنفصل عنه.

فأهل السنة يثبتون الأفعال المتعدية كما يثبتون الأفعال اللازمة ولا يفرقون بين الأمرين من حيث الإثبات، والتفريق بين الخلق والمخلوق هو قول السلف-رحمهم الله-وعليه يدل صريح المعقول، يقول الإمام البخاري في التفريق بين الفعل والمفعول: (فالفعل إنما هو إحداث الشيء، والمفعول هو الحدث لقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[١] فالسماوات والأرض مفعوله، وكل شيء سوى الله بصفاته فهو مفعول، فتخليق السماوات فعله لأنه لا يمكن أن تقوم سماء بنفسها من غير فعل الفاعل، وإنما تنسب السماء إليه لحال فعله، ففعله من ربوبيته حيث يقول: ﴿كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾[٢]، والـ «كن» منه صفته، وهو الموصوف به)[٣].

ومن الذين ذكروا هذا التفريق أبو القاسم الأصفهاني[٤] حيث قال: (أفعال العباد ليست بفعل الله، وإنما هي مخلوقة له، والخلق غير المخلوق فالخلق صفة لذاته، والمخلوق محدث)[٥].

وهذان الأصلان بينهما ترابط وتداخل ومن ضبط قول أهل السنة فيهما

---

(١) سورة الأعراف: (٥٤).

(٢) سورة آل عمران: (٤٧).

(٣) خلق أفعال العباد، ٢/ ٢٩٧.

(٤) هو: أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي التيمي الأصبهاني، المعروف بقوام السنة، من أئمة أهل السنة، شافعي المذهب، من مؤلفاته: الحجة في بيان المحجة، ودلائل النبوة، توفي سنة٥٣٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٢/ ٨، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٤/ ١٠٥.

(٥) الحجة في بيان المحجة، ١/ ٤٥٧، وانظر: شرح السنة، للبغوي، ١/ ١٨٦، وشرح حديث النزول، لابن تيمية، ص١٥٩، ومجموع الفتاوى، له، ٦/ ٢٣٠-٢٣١.

زال عنه سائر الإشكالات المتعلقة بهذا الباب.

وقد ترتب على القول بأزلية الصفات البحث في مسألة تسلسل الحوادث، وهي من أبرز المسائل المتعلقة بمسائل الصفات وآثارها، وبيان ذلك كما يلي:

من المهم التمييز أولًا أن لفظ الحوادث لفظ مجمل فقد يراد به التجدد في أفعال الله وحدوث آحادها مع قدم نوعها كما سبق بيانه، كما يراد به تسلسل المخلوقات وهو المقصود هنا.

والتسلسل كذلك لفظ مجمل فقد يراد به التسلسل في المؤثرين وهو أن يكون بين مؤثرين كل واحد منهما استفاد تأثيره ممن قبله لا إلى غاية وهذا تسلسل ممتنع، وقد يراد به التسلسل في أفعال الرب تعالى وأنه في المستقبل يحدث لأهل الجنة نعيمًا بعد نعيم لا نفاد له، وكذلك في أفعاله في الماضي وأن كل فعل مسبوق بفعل آخر فهذا هو التسلسل الواجب وقد دل عليه العقل والشرع كما تقدم.

وقد يراد بالتسلسل التسلسل في مفعولات الرب تعالى وهي آثار أفعاله سواء في الماضي أو المستقبل، فمن المهم ضبط هذه الفروق لمن أراد النظر والتحقيق في هذه المسألة حتى لا يقع له اللبس كما حصل لكثير من الأذكياء في هذا المقام.

والمقصود هنا التفصيل في تسلسل الحوادث بالمعنى الأخير وهو التسلسل في مفعولات الله، وللناس في هذه المسألة ثلاثة أقوال كما حكاه الإمام ابن تيمية:

١- منعه في الماضي والمستقبل وهذا هو قول الجهم[١]، وأبي الهذيل العلاف[٢]، وحجة هؤلاء أنه إذا كان التسلسل ممتنعًا في الماضي فيجب أن يمنع في المستقبل وبناء على هذا قال الجهم بفناء الجنة والنار وقال العلاف بفناء حركات أهلهما.

٢- منع التسلسل في الماضي وتجويزه في المستقبل وهذا قول أكثر المتكلمين.

٣- جواز التسلسل في الماضي والمستقبل وهذا قول السلف[٣].

والمقصود هنا التحقيق في قول السلف وما حكاه ابن تيمية عنهم فقد نسب لهم القول بجواز حوادث لا أول لها:

والسلف في كلامهم-حسب ما وسع من اطلاع-لم يخوضوا في هذه المسألة، إلا أن مقتضى قولهم اعتقاد جواز التسلسل في الماضي والمستقبل، ومستند ذلك إثباتهم للصفات وأنها أزلية كما سبق النقل عنهم، وأن الفعلية منها متعلقة بالمشيئة والاختيار إضافة إلى قولهم بأن الفعل غير المفعول، ومقتضى هذا القول هو جواز حوادث لا أول لها؛ لأنه ما من وقت يُقَدَّر فيه ابتداء الحوادث إلا والإمكان ثابت قبله لأن الله يفعل بمشيئته لا يمنع من فعله مانع كما هو قول المتكلمين، الذين يصرحون بامتناع حوادث لا أول

---

(١) هو: جهم بن صفوان الراسي، مولاهم السمرقندي، رأس الجهمية والمشهور ببدع البدع، كان صاحب جدل ومراء، قتله سالم بن أحوز سنة١٨٢ه. انظر: الوافي بالوفيات، للصفدي، ١١/ ١٦٠، والأعلام، للزركلي، ٢/ ١٤١.

(٢) هو: محمد بن الهذيل العلاف، رأس الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، ويعد من أبرز أئمتهم والمقررين لمذهبهم، توفي سنة٢٣٥ه. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٠٠/ ٥٤٢.

(٣) انظر: درء التعارض، ١/ ٣٠٥، ومنهاج السنة، ١/ ١٤٦-١٤٧.

لها، وهذا القول لازمه أن الفعل لم يزل ممتنعًا على الله، ثم انقلب من الامتناع إلى الإمكان من غير مرجح لأنهم ينفون قيام الصفات الاختيارية.

وقول السلف بجواز حوادث لا أول لها يحتمل أمرين: أن للحوادث بداية، أو أن الحوادث لا أول لها، أي أنها أزلية وإن كان كل حادث مخلوقًا بعد أن لم يكن.

وعند التأمل في كلام السلف كقول الإمام أحمد: (فقالوا: لا تكونون موحدين أبدًا حتى تقولوا: قد كان الله ولا شيء، فقلنا: نحن نقول: قد كان الله ولا شيء، ولكن إذا قلنا: إن الله لم يزل بصفاته كلها، أليس إنما نصف إلهًا واحدًا بجميع صفته؟ وضربنا لهم في ذلك مثلًا، فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة؟ أليس لها جذع وكرب، وليف وسعف وخوص وجمار؟..، واسمها اسم شيء واحد، وسميت نخلة بجميع صفاتها فكذلك الله، وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد، لا نقول: إنه قد كان في وقت من الأوقات، ولا يقدر حتى خلق له قدرة، والذي ليس له قدرة هو عاجز، ولا نقول: قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم حتى خلق له علمًا فعلم، والذي لا يعلم هو جاهل)[1].

وكذلك قول الإمام الدارمي: (كان خالقًا قبل المخلوقين، ورازقًا قبل المرزوقين، وعالمًا قبل المعلومين، وسميعًا قبل أن يسمع أصوات المخلوقين، وبصيرًا قبل أن يرى أعيانهم مخلوقة)[2].

---

(١) الرد على الجهمية، ص٩١-٩٢.

(٢) رد الدارمي على المريسي، ص٩، وانظر: الرد على الجهمية، له، ص١٨، وشرح السنة، للمزني، ص٨٤.

وكذلك ما ذكره الإمام ابن بطة[١] من أن: (الله لم يزل عليمًا سميعًا بصيرًا متكلمًا، تامًّا بصفاته العليا وأسمائه الحسنى، قبل كون الكون وقبل خلق الأشياء، لا يدفع ذلك ولا ينكره إلا الضال الجحود الجهمي)[٢].

فكلام هؤلاء الأئمة صريح في إثبات أزلية الصفات ولكنه ليس صريحًا في مسألة الأثر بل هو كلام محتمل، ويمكن القول بأن قول الإمام أحمد: «قد كان الله ولا شيء» أقرب في ظاهره إلى القول بأن للحوادث بداية مع عدم القطع بذلك، وكذلك قول البخاري في صحيحه: (باب بدء الخلق)[٣]، فظاهره يدل أن الحديث عن بدء جنس المخلوقات لا آحادها أو العالم المشهود، كما يدل على أن هناك فترة لم يكن قبلها خلق.

وممن يظهر من كلامه أن للمخلوقات بداية البغوي[٤] حيث قال: (ويجب أن يعتقد أن الله-عز اسمه-قديم بجميع أسمائه وصفاته، لا يجوز له اسم حادث، ولا صفة حادثة، كان الله خالقًا ولا مخلوق، وربًّا ولا مربوب، ومالكًا ولا مملوك، كما هو الآخر قبل فناء العالم، والوارث قبل فناء الخلق، والباعث قبل مجيء البعث، ومالك يوم الدين قبل مجيء يوم القيامة)[٥].

---

(١) هو: عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري، حنبلي من أئمة السلف، من مؤلفاته: الإبانة الكبرى، توفي سنة٣٨٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٦/ ٥٢٩، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٣/ ١٢٢.

(٢) الإبانة، ٤/ ٣٢٥.

(٣) صحيح البخاري، ص٥٣١.

(٤) هو: الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي، شافعي من أئمة أهل السنة، من مؤلفاته: شرح السنة، ومعالم التنزيل، توفي سنة ٥١٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٩/ ٤٣٩، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٤/ ٤٨.

(٥) شرح السنة، ١/ ١٧٩-١٨٠.

فظاهر قوله: «كان خالقًا ولا مخلوق وربًّا ولا مربوب ومالكًا ولا مملوك»، يدل على أن هناك فترة ليس فيها مخلوق مع اتصاف الله بالخلق ويؤكد ذلك قياسه ذلك على اتصاف الله بأنه الباعث قبل مجيء البعث وملكه ليوم القيامة قبل حدوثه.

وعلى كلٍّ فكلا الاحتمالين ممكن في كلام السلف وليس فيهما أي إشكال إذا صاحبهما اعتقاد أن الله هو الأول الذي ليس قبله شيء وأنه متصف بالفعل أزلًا وأبدًا وأنه قادر عليه لا يمنعه منه مانع.

ثم بعد ذلك فمن الممكن أن يكون قد تحقق موجب الصفة وأثرها أزلًا فحينئذ تكون الصفة متحققة بالفعل وليس في ذلك مانع عقلي أو شرعي، ولا يلزم من ذلك القول بقدم العالم لأن كل حادث كان بعد أن لم يكن وكل مفعول مسبوق بفاعله.

وقد يكون الوصف متحققًا بالقوة ولا يلزم منه التحقق بالفعل بشرط أن يقال لا مانع يمنعه من الفعل، وليس في هذا محذور إذا أُثبت اتصاف الله بالأفعال الاختيارية وأن الفعل راجع إلى مشيئته واختياره، ولا يلزم من ذلك القول بعدم اتصاف الله بالصفة أو بعدم القدرة على الفعل، لأن ذلك راجع إلى عدم إرادة الله لوجود المخلوق وليس لعدم قدرته على إيجاده، فالله تعالى موصوف بأنه محيي الموتى وإن لم يتحقق ذلك بالفعل بعد، ولا يلزم من اتصافه بذلك أن يكون منذ الأزل متحققًا بالفعل، كما أن الله متصف بالكلام أزلًا وأبدًا ولا يلزم منه أن يكون في كل لحظة متكلمًا بل الأمر متعلق بالمشيئة والاختيار.

كما أنه لا يلزم من هذا القول الحكم بامتناع الفعل على الله لأن هذا

القول مستند على نفي اتصاف الله بالأفعال الاختيارية أما من أثبت اتصافه بها فلا يلزمه شيء من ذلك، ومن قال بأن للمخلوقات بداية لا يكون معطلًا لله عن الفعل كما قد يُتوهم، بشرط أن يلتزم القائل أنه ما من وقت يقدر فيه ابتداء الخلق إلا والإمكان ثابت قبله وهكذا إلى ما لا بداية، وهذا لا يتعارض مع القول بجواز حوادث لا أول لها.

وقد يرد بأن السلف يقولون بأن للمخلوقات بداية بدليل اختلافهم في العرش والقلم، أيهما خُلق قبل الآخر، يقول الشيخ الألباني في تعليقه على عبارة الطحاوي: (ونؤمن باللوح والقلم)[١]، (ذكر الشارح[٢]، هنا أن العلماء اختلفوا هل القلم أول المخلوقات أو العرش؟ على قولين لا ثالث لهما وأنا وإن كان الراجح عندي الأول كما كنت صرحت به في تعليقي عليه...، فإني أقول الآن: سواء كان الراجح هذا أم ذاك فالاختلاف المذكور يدل بمفهومه على أن العلماء اتفقوا على أن هناك أول مخلوق والقائلون بحوادث لا أول لها مخالفون لهذا الاتفاق لأنهم يصرحون بأن ما من مخلوق إلا وقبله مخلوق وهكذا إلى ما لا أول له كما صرح بذلك ابن تيمية في بعض كتبه فإن قالوا: العرش أول مخلوق كما هو ظاهر كلام الشارح نقضوا قولهم بحوادث لا أول لها، وإن لم يقولوا بذلك خالفوا الاتفاق فتأمل هذا فإنه مهم)[٣].

وما نسبه الشيخ لابن أبي العز غير دقيق، فعند الرجوع إلى كلام ابن أبي العز نجد أنه ذكر أن العلماء اختلفوا: (هل القلم أول المخلوقات أو

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٨.

(٢) يعني ابن أبي العز.

(٣) تعليقات الشيخ على الطحاوية، ص٤٦-٤٧، وانظر: السلسلة الصحيحة، له، ١/ ١٣٢.

العرش)[١]، وكلامه هنا يوهم أنه يرى أن الخلاف في أول المخلوقات بإطلاق، ولكنه في تعليقه على هذه المسألة في أول شرحه ذكر ما يخصص ذلك بالعالم المشهود حيث قال: (وللناس قولان في هذا العالم هل هو مخلوق من مادة أم لا؟ واختلفوا في أول هذا العالم ما هو)[٢]، كما أن ابن أبي العز نفسه يقرر أن(القول بأن الحوادث لها أول يلزم منه التعطيل قبل ذلك وأن الله-سبحانه وتعالى-لم يزل غير فاعل ثم صار فاعلًا)[٣]، فتبين بذلك أن ابن أبي العز لم يقصد إلى ذكر الخلاف في جنس المخلوقات.

ثم إن ابن أبي العز-رَحِمَهُ اللَّهُ-اعتمد في أغلب شرحه على كلام ابن تيمية وابن القيم-رحمهما الله-وهما اللذان يقرران القول الذي ينتقده الشيخ الألباني-رَحِمَهُ اللَّهُ-، ويبعد أن يكون تقرير ابن أبي العز فيه نقد لتقرير ابن تيمية لا سيما إذا تبين أن جل كلامه في هذا الموضع منقول من كلام ابن تيمية[٤].

كذلك فإن ما قرره الشيخ الألباني من أن القلم أول مخلوق فيه نظر، والصحيح أن العرش قبله[٥].

وعلى كلٍّ فسواء قيل إن الأسبق العرش أو القلم فكلا القولين مبني على نظر في النصوص وتقرير الشيخ لأسبقية القلم اجتهاد معتبر ممن هو أهل للاجتهاد، لكن القول بأن الأسبق منهما (ليس قبله قطعًا أي مخلوق) كما

(١) شرح الطحاوية، ٢/ ٥.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٢١٨.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٢١٧.

(٤) انظر: شرح ابن أبي العز، ١/ ٢١٧-٢٢١. وقارنه بكلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٨/ ٢١٠-٢٤٣.

(٥) انظر: البداية والنهاية، لابن كثير، ١/ ٨-٩، وفتح الباري، لابن حجر، ٦/ ٣٣٤، وشرح الطحاوية، لابن أبي العز، ٢/ ٦.

قاله الشيخ في القلم[١] فيه نظر، إذ هو مما لا سبيل للبشر للعلم به إلا بدليل، ولا يوجد دليل صريح على هذا، بل غاية ما يمكن أن يقال أن هناك مخلوقًا يعد أول المخلوقات مع القول بجواز أن يكون قبله مخلوق وهكذا إلى ما لا بداية، فيكون مآل ذلك القول بجواز حوادث لا أول لها، وهذا بلا شك يوافق اعتقاد من يعتقد اتصاف الله بالأفعال الاختيارية أزلًا وأبدًا.

ومن أبرز أئمة أهل السنة المتأخرين الذين نصروا مذهب السلف في هذه المسائل الإمام تقي الدين ابن تيمية -رَحِمَهُ اللَّهُ-، حيث ناقش هذه المسائل في أغلب كتبه وأفرد لها صفحات كثيرة اشتملت على التأصيل لمعتقد أهل السنة والرد على المخالفين، وقد أطال في بحث هذه المسائل أكثر من غيره حتى إنه لا يكاد يخلو كتاب من كتبه من التعرض لهذه المسائل، وهذا الأمر فتح باب الاتهام والطعن في عقيدته من قبل مخالفيه لا سيما مسألة تسلسل الحوادث التي اتهم من أجلها بأنه يقول بقول الفلاسفة بقدم العالم.

ولا تزال هذه التهم تكال إلى الآن، ولم يقف النقد الذي طاله على مخالفيه فحسب، بل تجاوز الأمر ذلك إلى بعض أهل السنة المتأخرين حتى صرح بعضهم برفض قوله، والمقصود هنا بيان قول ابن تيمية الدقيق في المسألة على سبيل الإيجاز، وأما التفصيل في ذلك فله موضع آخر[٢].

وابن تيمية مع أنه يحكي أن القول بجواز حوادث لا أول لها هو قول السلف، إلا أنه قد اختُلف في رأيه في المسألة، فبعض الباحثين يرى أنه يقول

(١) انظر: السلسلة الصحيحة، ١/ ١٣٢.

(٢) كتبتُ في موقف ابن تيمية من مسألة تسلسل الحوادث عشرات الصفحات، ولكني آثرتُ أن تكون في بحث مستقل، أرجو من الله أن يتيسر إخراجه.

بجواز حوادث لا أول لها(١)، ومنهم من يرى أنه يميل إلى وجوب ذلك ووقوعه(٢).

والذي يظهر-بعد تتبع كلامه في المسألة-أنه يلتزم القول بالتسلسل في الآثار ويميل إلى وقوع ذلك، ومما يدل على ذلك ما يلي:

١- أن ابن تيمية لم يكتف بتجويز حوادث لا أول لها كما هو قول أئمة السلف الذي حكاه عنهم بنفسه، بل ربط وقوع التسلسل بكمال الله-تعالى- حيث يقول: (وإذا قيل: لم يزل يخلق كان معناه لم يزل يخلق مخلوقًا بعد مخلوق كما لا يزال في الأبد يخلق مخلوقًا بعد مخلوق ننفي ما ننفيه من الحوادث والحركات شيئًا بعد شيء، وليس في ذلك إلا وصفه بدوام الفعل لا بأن معه مفعولًا من المفعولات بعينه، **وإن قدر أن نوعها لم يزل معه فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل بل هي من كماله** قال تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾(٣)، والخلق لا يزالون معه وليس في كونهم لا يزالون معه في المستقبل ما ينافي كماله)(٤).

ووجه كون هذا مما يؤيد ميله إلى وقوع حوادث لا أول لها أنه ربط ذلك بالكمال الإلهي وإذا ما اعتبر معه ما يقرره الشيخ في مواضع من كتبه من أن كل كمال جاز لواجب الوجود فإنه يجب له، معللًا ذلك بأن كماله لا يتوقف على غيره، كما في قوله: (وما جاز لواجب الوجود قابلًا، وجب له،

(١) انظر: قدم العالم، لكاملة الكواري، ص٦٦، ودعاوى المناوئين لشيخ الإسلام، للدكتور عبد الله الغصن، ص٢٨٧، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرحمن المحمود، ٢/ ٩٠٥.

(٢) انظر: نقد ابن تيمية لآراء الفلاسفة والمتكلمين في بدء الخلق، للدكتور عبد اللطيف خوجة، ص٢٦٢، ضمن مجلة أم القرى، الجزء، ١٩، العدد، ٤٣.

(٣) سورة النحل: (١٧).

(٤) مجموع الفتاوى، ٨/ ٢٣٩.

لعدم توقف صفاته على غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب)[١]، وكما قال في موضع آخر: (فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود فإنه واجب له لا يتوقف على غيره فإنه لو توقف على غيره لم يكن موجودًا له إلا بذلك الغير وذلك الغير إن كان مخلوقًا له لزم الدور القبلي الممتنع)[٢].

وإذا ما تم طرد هذه القاعدة فإنه لابد من القول بالتزام التسلسل والقول بقدم نوع المخلوقات لأن ذلك كما يقرر ابن تيمية من كمال الرب-تعالى-.

ويظهر لي أن ابن تيمية يلتزم ذلك ومما يؤكد ذلك أنه قال: (كون الفعل ممكنًا شيئًا بعد شيء أمر ممكن في الوجود كما هو موجود للمخلوقات فثبت أنه كمال ممكن ولا نقص فيه لا سيما وهم يسلمون أن الجود صفة كمال فواجب لا يفعل ولا يجود ولا يحدث شيئًا أنقص ممن يفعل ويجود ويحدث شيئًا بعد شيء وإذا كان كمالًا لا نقص فيه وهو ممكن الوجود لزم أن يكون ثابتًا لواجب الوجود وأن يكون ثابتًا للقديم وأن يكون ثابتًا للغني عما سواه وأن يكون ثابتًا للقيوم، وإذا كان كذلك فمن كانت هذه صفته امتنع وجود المفعول معه لأنه لو وجد معه للزم سلب الكمال وهو الإحداث شيئًا بعد شيء والفعل الدائم للمفعولات شيئًا بعد شيء وإذا كان نفس الكمال الذي يستحقه لذاته يوجب أن يفعل شيئًا بعد شيء ويمتنع أن يقارنه شيء من المفعولات فيكون لازمًا له ثبت حدوث كل ما سواه وهو المطلوب)[٣]، فالشيخ-رَحِمَهُ اللَّهُ-يميل إلى التزام وقوع التسلسل في الماضي مع تأكيده بأن

(١) الرسالة التدمرية، ص٣٩.

(٢) مجموع الفتاوى، ٦/ ٧٧.

(٣) الصفدية، ٢/ ٥٢-٥٣.

ذلك لا يعني مقارنة المفعولات لله-تعالى-في الزمان لأن ذلك يمنع الكمال، أما أن توجد شيئًا بعد شيء فهذا من الكمال الذي يستحقه الرب لذاته.

ومما يؤكد أن ابن تيمية يميل إلى وقوع التسلسل أن الإمام ابن القيم حين ذكر هذه المسألة والأقوال التي قيلت في التسلسل قال: (فليعرض العاقل على نفسه القول بتسلسل الحوادث والقول بقيام الأفعال بذات الرب-سبحانه-والقول بوجود مخلوق حادث عن خلق قديم قائم بذات الرب-سبحانه-والقول بوجود مفعول بلا فعل ولينظر أي هذه الأقوال أبعد عن العقل والسمع وأيها أقرب إليهما ونحن نذكر أجوبة الطوائف عن هذا السؤال)(١)، ثم ذكر قول الحنفية والكرامية وإجابات بعض أهل السنة كالبخاري، ثم قال: (وأجابت طائفة أخرى من أهل السنة والحديث عن هذا بالتزام التسلسل وقالوا: ليس في العقل ولا في الشرع ما ينفي دوام فاعلية الرب سبحانه وتعاقب أفعاله شيئًا قبل شيء إلى غير غاية كما تتعاقب شيئًا بعد شيء إلى غير غاية فلم يزل فعالًا، قالوا: والفعل صفة كمال ومن يفعل أكمل ممن لا يفعل قالوا: ولا يقتضي صريح العقل إلا هذا ومن زعم أن الفعل كان ممتنعًا عليه سبحانه في مدد غير مقدرة لا نهاية لها ولا يقدر أن يفعل ثم انقلب الفعل من الاستحالة الذاتية إلى الإمكان الذاتي من غير حدوث سبب ولا تغير في الفاعل فقد نادى على عقله بين الأنام...، قالوا: والتسلسل لفظ مجمل لم يرد بنفيه ولا إثباته كتاب ناطق ولا سنة متبعة فيجب مراعاة لفظه وهو ينقسم إلى واجب وممتنع وممكن...، وأما

---

(١) شفاء العليل، ٢/ ٨٨٢.

التسلسل الممكن فالتسلسل في مفعولاته من هذا الطرف كما يتسلسل في طرف الأبد فإنه إذا لم يزل حيًّا قادرًا مريدًا متكلمًا وذلك من لوازم ذاته فالفعل ممكن هذه الصفات له **وأن يفعل أكمل من أن لا يفعل ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلق معه فإنه سبحانه متقدم على كل فرد من مخلوقاته تقدمًا لا أول له فلكل مخلوق أول والخالق سبحانه لا أول له فهو وحده الخالق وكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن**، قالوا: وكل قول سوى هذا فصريح العقل يرده ويقضي ببطلانه وكل من اعترف بأن الرب سبحانه لم يزل قادرًا على الفعل لزمه أحد أمرين لا بد له منهما إما أن يقول بأن الفعل لم يزل ممكنًا وإما أن يقول لم يزل واقعًا إلا تناقض تناقضًا بينًا)(١).

وعند تأمل كلام ابن القيم يتبين أنه يقصد بالذين التزموا التسلسل من أهل السنة شيخه ابن تيمية؛ لأن ما ذكره من أحرف في تفصيل هذا القول هي تعبيرات ابن تيمية عند حديثه عن المسألة، كما أن ابن تيمية نفسه مع كثرة تناوله لهذه المسألة في كتبه لم يذكر أن بعض أهل السنة التزموا القول بالتسلسل إنما يحكي عمن قبله من السلف القول بالجواز، وهذا الذي ذكره ابن القيم من توسع وتفصيل في المسألة على هذا الوجه-كما في الاستفصال في لفظ التسلسل-لم يعرف في كلام السلف على هذا التفصيل بل إن أشهر من تكلم وفصل في هذه المسائل على هذا النحو الإمام ابن تيمية-رَحِمَهُ اللَّهُ-.

ومما يؤيد ذلك أيضًا أن ابن القيم ذكر أن من التزم القول بالتسلسل يربطون ذلك بالكمال الإلهي وهذا مطابق لما ذكره ابن تيمية تمامًا.

وعلى كلٍّ فميل ابن تيمية لوقوع التسلسل في الماضي لا يلزم منه القول

---

(١) شفاء العليل، ٢/ ٨٨٩-٨٩٢.

بقدم العالم أو مقارنة المخلوقات لله-تعالى-بل هو يقرر أن كل مخلوق كائن بعد أن لم يكن ومسبوق بخالقه، وهذا القول إذا تؤمل فإنه لا يخالف صريح العقل ولا يوجد ما يمنع منه شرعًا.

أما عند النظر في رجحان القول من عدمه فهذا مما يمكن مخالفته فيه، لأن ربطه بالكمال الإلهي ليس مما يُسَلَّم بإطلاق، فما يقرره أن وقوع ذلك من الكمال قد يقرره بعضهم بخلاف ذلك وأن الكمال يحصل بالقدرة على الفعل وعدم مانع يمنعه ولو لم يتحقق وقوعه بالفعل، ما دام أن عدم تحقق ذلك راجع إلى عدم إرادة الله لا إلى عجزه عنه.

وقول السلف بجواز حوادث لا أول لها يقتضي أنَّ كلًّا من الوقوع وعدمه جائز، وإلا لما كان في التعبير بالجواز حينئذٍ معنى، إذا كان الصواب محصورًا في وقوع التسلسل فقط[١].

والقول بأن الشرع لم يمنع من وقوع التسلسل لا يلزم منه أن يكون قد أثبته، وعدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول، وإثبات ذلك بدون دليل شرعي ثابت وصريح في الدلالة فيه نظر؛ لأن الأولى في هذه الأمور المتعلقة بأفعال الله-تعالى-ألا يقال فيها إلا بدليل، وهذا لم يرد فيه دليل صريح حسب ما وسع من بحث.

والعبارة المتعلقة بهذه المسائل هي قول الطحاوي: (ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليًّا كذلك لا يزال عليها أبديًّا، ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا مربوب

(١) لا يعني هذا أن ابن تيمية يخطئ من قال بالجواز بل هو: يحكيه قولًا للسلف.

ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير وكل شيء إليه فقير وكل أمر عليه يسير لا يحتاج إلى شيء ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)[١].

فهذه العبارة هي الأساس المعتمد عليه في هذا المبحث، وقبل ذكر ما يتعلق بتفاصيلها، فإن للطحاوي عبارة أخرى متعلقة بمسألة الأزلية وهي قوله في بداية المتن: (قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء)[٢]، وقد اتفق شراح أهل السنة على أن القديم ليس من أسماء الله الحسنى، ولكنهم اختلفوا في عبارة الطحاوي هل هي من باب إطلاق لفظ القديم على جهة التسمية أم على جهة الخبر الذي يُتوسع فيه، وهذا هو المقصود التفصيل فيه، وقد اختلفوا على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

الاكتفاء بذكر أن القديم ليس من الأسماء الحسنى، وفي ذلك يقول الشيخ ابن باز: (هذا اللفظ لم يرد في أسماء الله الحسنى، كما نبه عليه الشارح -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- وغيره، وإنما ذكره كثير من علماء الكلام، ليثبتوا به وجوده قبل كل شيء، وأسماء الله توقيفية لا يجوز إثبات شيء منها إلا بالنص من الكتاب العزيز أو السنة الصحيحة، ولا يجوز إثبات شيء منها بالرأي، كما نص على ذلك أئمة السلف الصالح، ولفظ القديم لا يدل على المعنى الذي أراده أصحاب الكلام لأنه يقصد به في اللغة العربية المتقدم على غيره وإن

(١) العقيدة الطحاوية، ص٩-١٠.

(٢) المصدر السابق، ص٩.

كان مسبوقًا بالعدم...،وإنما يدل على المعنى الحق بالزيادة التي ذكرها المؤلف وهي قوله: «قديم بلا ابتداء» ولكن لا ينبغي عده في أسماء الله الحسنى؛ لعدم ثبوته من جهة النقل، ويغني عنه اسمه سبحانه الأول)[١].

وإن لم يصرح أصحاب هذا الاتجاه بأن الطحاوي يجعل القديم من الأسماء الحسنى، إلا أن ذلك يُفهم من بعض تعليقاتهم؛ لأنها أقرب إلى التعقيب والنقد منها إلى الشرح والإيضاح، لاسيما وهم لم يبينوا هل مراد الطحاوي الإخبار أم التسمية؟

الاتجاه الثاني:

التصريح بأن العبارة مخالفة للصواب، يقول الدكتور أحمد الغامدي: (هذه من الألفاظ المحدثة التي أطلقها المتكلمون على الله-ﷻ-لإثبات أولية الله على خلقه، ونحن لا نحتاج إلى هذه الألفاظ...، وكان ينبغي عدم استعمال هذا اللفظ من الطحاوي)[٢]، وقد ذكر الشيخ صالح آل الشيخ في تعليقه على العبارة أن المعنى الذي أراده الطحاوي: (عبَّر عنه بتعبير المتكلمين في أبدية الزمان في الماضي وفي المستقبل)، ثم قال: (وكأن الطحاوي درج على ما درجوا عليه؛ لأنه عبر بتعبيرهم)[٣]، ومع أن الشيخ فصل بعد ذلك في أن باب الإخبار أوسع من باب الأسماء إلا أن ظاهر كلامه يدل على أنه فهم من قول الطحاوي أنه يجعل اللفظ من باب الأسماء[٤].

---

(١) شرح الشيخ ابن باز، ص٢، وانظر: شرحي الشيخين: عبد الله الغنيمان، ص١٢، ومحمد الخميس، ص١٢.

(٢) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ص١٧-١٨، وانظر: شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٥٠-٥١.

(٣) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ٦٧.

(٤) انظر: المصدر السابق، ١/ ٧٢.

الاتجاه الثالث:

من يُفهم من كلامه أن عبارة الطحاوي من باب الإخبار عن الله الذي يُتوسع في إطلاقه وليست من باب الأسماء، وفي ذلك يقول الشيخ ابن مانع: (يوصف سبحانه بالقدم بمعنى أنه يخبر عنه بذلك كما ذكره ابن القيم..؛ وباب الإخبار أوسع من باب الصفات التوقيفية؛ وأهل العلم لم يذكروا لفظة القديم في الأسماء الحسنى، ولكنهم يخبرون عنه سبحانه)(١)، وتابعه الشيخ الألباني وزاد عليه بقوله: (ولعل هذا هو وجه استعمال شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الوصف في بعض الأحيان)(٢).

أما قول الطحاوي: «ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه...»، فهذه العبارة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بموضوع أزلية الصفات وآثارها، فأما الشق الأول من العبارة وهو قوله: « ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليًّا كذلك لا يزال عليها أبديًّا»، فقد اتفق شراح أهل السنة في هذا الموضع على أن المراد أن الله متصف بصفات الكمال أزلًا وأبدًا، وأنه لا يجوز أن يُعتقد أن الله اتصف بصفة بعد أن لم يكن متصفًا بها؛ لأن ذلك نقص ينزه الله عنه، يقول الدكتور محمد الخميس: (كل صفة من صفات الله تعالى ثابتة أزلًا وأبدًا، من قبل أن يخلق خلقه، وهي كلها صفات كمال، وعدمها نقص، ومحال أن يتصف الله-تعالى-بالكمال بعد النقص، ولم تُضف إليه-سبحانه وتعالى-بعد أن خلق الناس، بل كل صفاته ثابتة له قبل خلقهم، وكما أنه-سبحانه وتعالى-أزلي بصفاته، فليس

(١) شرح الشيخ ابن مانع، ص٦.

(٢) شرح الشيخ الألباني، ص١٢، وانظر: شرحي الشيخين: عبد الرحمن البراك، ص٣٩-٤٠، وصالح الفوزان، ص٣٥.

لها مبتدأ فكذلك هو أبدي عليها، فلا تنقضي هذه الصفات، بل هي باقية ببقاء الموصوف-سبحانه وتعالى-)(١).

وهذا المعنى يذكره جميع الشراح ولا ينازع فيه أحد، وأما التفصيل في هذه العبارة فهو عند قوله: «بصفاته»، حيث يفصل الشراح في إجمال الطحاوي للصفات المرادة، وهذا الموضع من أعظم المواضع التي يتباين فيها موقف الشراح من أهل السنة والمتكلمين بناءً على القدر الذي يثبته كل طرف من الصفات.

وقد فسر شراح أهل السنة المراد بالصفات في عبارة الطحاوي على جميع ما يثبتونه من الصفات لله-تعالى-، وفي ذلك يقول ابن أبي العز: (أي أن الله-سبحانه وتعالى-لم يزل متصفًا بصفات الكمال: صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يُعتقد أن اللهوصف بصفة بعد أن لم يكن متصفًا بها، لأن صفاته سبحانه صفات كمال، وفقدها صفة نقص)(٢)، وهذا الأمر يذكره الشراح كلهم، وهو أن المقصود بالصفات الصفات الذاتية والفعلية ولا يخصون شيئًا منها، يقول الشيخ عبد الرحمن البراك: (وهذه كلمة عامة من المصنف في كل الصفات «مازال بصفاته» لم يخص شيئًا من الصفات)(٣).

---

(١) شرح الدكتور محمد الخميس، ص١٨-١٩، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ٢٠٤، وعبد الرحمن البراك، ص٥٤، وعبد الله الغنيمان، ص١٩، وصالح الفوزان، ص٤٢، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٧٤، وصالح آل الشيخ، ١/ ١٠٣-١٠٤، وأحمد الغامدي، ص٢٣.

(٢) شرح ابن أبي العز، ١/ ٢٠٤.

(٣) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص٥٥، وانظر: شروح المشايخ: عبد الله الغنيمان، ص١٩، وصالح الفوزان، ص٤٢-٤٣، وصالح آل الشيخ، ١/ ١٠٣-١٠٥، وأحمد الغامدي، ص٢٤، ومحمد الخميس، ص١٨.

كما أن من الملاحظ أن أغلب الشراح يفصل بعد ذلك في مسألة الصفات الفعلية على طريقة أهل السنة، من أنها قديمة من جهة نوعها حادثة من جهة آحادها، لذلك قال ابن أبي العز بعد كلامه السابق: (ولا يرد على هذه صفات الفعل والصفات الاختيارية ونحوها، كالخلق والتصوير، والإماتة والإحياء، والقبض والبسط والطي، والاستواء والإتيان والمجيء، والنزول، والغضب والرضا، ونحو ذلك مما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، وإن كنا لا ندرك كنهه وحقيقته التي هي تأويله، ولا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، ولكن أصل معناه معلوم لنا...، هذا الحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع، لا يطلق عليه أنه حدث بعد أن لم يكن، ألا ترى أن من تكلم اليوم وكان متكلمًا بالأمس لا يقال: إنه حدث له الكلام، ولو كان غير متكلم لآفة كالصغر والخرس، ثم تكلم يقال: حدث له الكلام، فالساكت لغير آفة يسمى متكلمًا بالقوة، بمعنى أنه يتكلم إذا شاء، وفي حال تكلمه يسمى متكلمًا بالفعل، وكذلك الكاتب في حال الكتابة هو كاتب بالفعل، ولا يخرج عن كونه كاتبًا في حال عدم مباشرته للكتابة)(١).

وعدم تأكيد بقية الشراح أن الصفات الفعلية قديمة النوع حادثة الآحاد لا يعني مخالفتهم في ذلك بل إن مجرد إثباتهم بأن صفات الله-تعالى-كلها قديمة وعدم تخصيصهم لشيء منها يُفهم منه أنهم وجهوا العبارة على هذا التفصيل لأنه مقتضى طريقة أهل السنة، لكن من زاد وأكد ذلك فهو بسبب أن عبارة الطحاوي لم تفصل في ماهية الصفات التي قصدها بإجماله.

---

(١) شرح ابن أبي العز، ١/ ٢٠٥، وانظر: شروح المشايخ:: عبد الرحمن البراك، ص٥٦-٥٧، وصالح الفوزان، ص٤٣، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٧٤-٧٥، ومحمد الخميس، ص٢١.

وأما ما يتعلق بمسألة آثار الصفات «تسلسل الحوادث»، فهي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالشق الثاني من العبارة وهو قوله: « ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق، وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم، ذلك بأنه على كل شيء قدير، وكل شيء إليه فقير، وكل أمر عليه يسير، لا يحتاج إلى شيء، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ».

وقد تباين موقف الشراح في فهم قول أهل السنة وتقريره ابتداءً، الأمر الذي صار له أثر كبير في شرح عبارة الطحاوي بعد ذلك.

لذلك فمن المهم عرض موقف الشراح من المسألة بإيجاز، ثم يُقرن ذلك بشرحهم للعبارة لأنه مترتب عليه، ويمكن تقسيم الشراح إلى أربعة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

توجيه عبارة الطحاوي على أنها لتقرير أزلية الصفات فقط، دون الخوض في مراد الطحاوي الدقيق في مسألة التسلسل وآثار الصفات، مع أن عبارة الطحاوي جمعت بين القول في الصفات وآثارها[1].

ومما يُنبه إليه أن شرح الشيخ عبد الله الغنيمان تميز عن غيره من هذا الاتجاه أنه قرر مسألة التسلسل وذكر أن قول أهل السنة جواز حوادث لا أول لها لكنه يتفق مع أصحاب هذا الاتجاه في عدم التفصيل في مراد

(١) انظر: شروح المشايخ: عبد الله الغنيمان، ص٢١، وصالح الفوزان، ص٤٣-٤٥، ومحمد الخميس، ص١٩.

الطحاوي الدقيق.

الاتجاه الثاني:

تقرير أن معتقد أهل السنة هو جواز حوادث لا أول لها، يقول ابن أبي العز: (فالحاصل: أن نوع الحوادث هل يمكن دوامها في المستقبل والماضي أم لا؟ أو في المستقبل فقط؟ أو الماضي فقط؟ فيه ثلاثة أقوال معروفة لأهل النظر من المسلمين وغيرهم:أضعفها: قول من يقول: لا يمكن دوامها لا في الماضي ولا في المستقبل، كقول جهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف، وثانيها قول من يقول: يمكن دوامها في المستقبل دون الماضي، كقول كثير من أهل الكلام ومن وافقهم من الفقهاء وغيرهم، والثالث: قول من يقول: يمكن دوامها في الماضي والمستقبل كما يقوله أئمة الحديث)(١).

وأما فيما يتعلق بتوجيه هذا الاتجاه لعبارة الطحاوي:

١- فقد قال ابن أبي العز في قول الطحاوي: «ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري»: (ظاهر كلام الشيخ-رَحِمَهُ اللَّهُ-أنه يمنع تسلسل الحوادث في الماضي، ويأتي في كلامه ما يدل على أنه لا يمنعه في المستقبل)(٢)، وأما قول الطحاوي: «له معنى الربوبية ولا مربوب...»، فلم يُضف فيه شيئًا وإنما أعاد العبارة بشكلٍ آخر حيث قال: (يعني أن الله-تعالى-موصوف بأنه الرب قبل أن يوجد مربوب، وموصوف بأنه خالق قبل أن يوجد مخلوق)(٣).

---

(١) شرح ابن أبي العز، ١/ ٢١٢، وانظر: شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ٥٩.

(٢) شرح ابن أبي العز، ١/ ٢١٦.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٢١٦.

ثم تعقب الشيخ أحد الشراح بقوله: (قال بعض المشايخ الشارحين: وإنما قال: له معنى الربوبية ومعنى الخالق دون الخالقية؛ لأن الخالق هو المخرج للشيء من العدم إلى الوجود لا غير، والرب يقتضي معاني كثيرة، وهي: الملك والحفظ والتدبير والتربية وهي تبليغ الشيء كماله بالتدريج، فلا جرم أتى بلفظ يشمل هذه المعاني، وهي الربوبية. انتهى، وفيه نظر؛ لأن الخلق يكون بمعنى التقدير أيضًا)(١).

وعند النظر في شروح المتكلمين يتبين أن من يقصده ابن أبي العز بهذا الكلام هو القونوي، لكن تعقبه هنا كان في مسألة فرعية لا يترتب عليها كبير فرق وليست من المسائل الكبار كمراد الطحاوي في مسألة التسلسل التي لو قُدِّر أن ابن أبي العز ناقش شراح المتكلمين فيها لكان أمرًا يزيد من قيمة الشرح ويكشف كثيرًا من سر الخلاف في العقيدة الطحاوية، إلا أن هذا لم يحدث.

وعند قول الطحاوي: «وكما أنه محيي الموتى بعد ما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم»، قال: (يعني: أنه-سبحانه وتعالى-موصوف بأنه محيي الموتى قبل إحيائهم، فكذلك يوصف بأنه خالق قبل خلقهم، إلزامًا للمعتزلة ومن قال بقولهم، كما حكينا عنهم فيما تقدم، وتقدم تقرير أنه تعالى لم يزل يفعل ما يشاء)(٢).

ويلاحظ أن الشارح يكرر عبارة الطحاوي على إجمالها ويعرضها بصيغة أخرى، ولكن يمكن تلخيص موقفه من عبارة الطحاوي بأنه يرى أن ظاهرها

(١) شرح ابن أبي العز، ١/ ٢١٦.
(٢) المصدر السابق، ١/ ٢٢١.

منع تسلسل الحوادث في الماضي الذي حكى أنه مذهب المتكلمين.

٢- وأما الشيخ عبد الرحمن البراك فقد لخص كلامه في مراد الطحاوي عند آخر تعليقه على العبارة حيث قال: (يُحتمل أنه يمنع تسلسل الحوادث في الماضي؛ لأنه حين يقول: «ليس بعد خلق الخلق»، «وله معنى الربوبية ولا مربوب» كأنه يُفهم منه أن لجنس المخلوقات بداية، لكن هل يقول إن دوام الحوادث في الأزل ممتنع؟ أو يقول إنه ممكن لكنه غير واقع؟ فيه احتمال، والمنكر هو القول بامتناع تسلسل الحوادث في الماضي، لكن هل هو واقع، أي أن المخلوقات لم تزل فعلًا أو هو ممكن لكنه لم يقع؟ الأمر في هذا واسع)[١].

فالشيخ يرى أن ظاهر عبارة الطحاوي يحتمل منع تسلسل الحوادث وقد يُفهم منها أن للمخلوقات بداية، ثم ذكر احتمالين: إما أنه يقول بالامتناع أو بالإمكان مع عدم الوقوع، وجعل المنكر هو القول بالامتناع، ولذلك لم يخطئ الطحاوي مباشرة كما فعل بعض الشراح ولم يأخذ قوله على ما فهمه من إطلاق، بل بين ما فيه من احتمال وذكر الصواب منه والخطأ ولكنه لم يرجح ما هو مراد الطحاوي.

كما يلاحظ أن الشيخ يرى التوسع في مسألة وقوع التسلسل من عدمه إذا اشترط في القول بعدم الوقوع أن يقال بإمكانه ولو لم يقع، وأما إذا قيل بالامتناع فهو الخطأ كما قال قبل ذلك: (والأمر الذي نقطع ببطلانه قول من يقول بامتناع الحوادث في الماضي)[٢].

---

(١) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص٥٩.

الاتجاه الثالث:

بيان أن معتقد أهل السنة في مسألة التسلسل هو وقوع حوادث لا أول لها، يقول الدكتور أحمد الغامدي: (فلا يُتصور أن الله -عز وجل- لم يكن يخلق من قبل ثم خلق، بل مخلوقات الله لا نستطيع أن نحد لها بداية، مع اعتقاد أن لكل مخلوق بداية ونهاية)(١).

ويقول الشيخ عبد العزيز الراجحي: (وأهل السنة يقولون: الحوادث متسلسلة أي مستمرة في الماضي بمعنى أن الرب لم يزل يفعل ويخلق خلقًا بعد خلق إلى ما لا نهاية في الأزل، ولكن كل فرد من أفراد هذه المخلوقات مسبوق بالعدم موجود بإيجاد الله له، ليس له من نفسه وجود ولا عدم، أما نوع الحوادث فهو متسلسل إلى ما لا نهاية)(٢)، والقول بوقوع التسلسل الذي قرره الشيخان الشارحان، يخالف القول بالجواز الذي هو قول جمهور أهل السنة كما سبق بيانه، والذي يظهر لي -والله أعلم- أن أصحاب هذا الاتجاه يميلون إلى ما مال إليه الإمام ابن تيمية من القول بوقوع التسلسل لا مجرد الإمكان، ولهذا كان تعاملهم مع عبارة الطحاوي أقرب إلى التعقب منه إلى الشرح والإيضاح، وفي ذلك يقول الدكتور أحمد الغامدي عند قول الطحاوي: «له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق»: (هذا كله تكرار للمعاني السابقة، لكن عبارة الطحاوي -رحمه الله- فيها قصور؛ لأننا لا نتصور كما قلنا سابقًا أن الله -عز وجل- لم يخلق في الماضي ثم خلق، وهذه المسألة من المسائل التي قررها شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- وبين أن

---

(١) شرح الدكتور الغامدي، ص٢٤-٢٥.

(٢) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٧٨.

الحوادث قديمة النوع وإن كانت حادثة الأفراد...، وقوله: «له معنى الربوبية ولا مربوب» كلام له شقان: شق يقرر اتصاف الله بصفات الأفعال قبل الخلق، وشق يُفهم منه أنه كان زمان ليس فيه مخلوق لله-ﷻ-ولا مربوب...، وأما إشارته إلى وجود زمن ليس فيه لله فعل أو خلق فهذا مما ينازع فيه)(١).

ووافقه على هذا التقرير الشيخ عبد العزيز الراجحي حيث قال: (هذا قد يُفهم منه أنه يميل إلى قول أهل الكلام الذين يقولون إن هناك فترة ليس فيها مخلوق، وسبق بطلان هذا القول)(٢).

الاتجاه الرابع:

من ترددت عبارته في تقرير معتقد أهل السنة ابتداء، مع موافقته للاتجاه الثالث في نقد الطحاوي، ويمثل هذا الاتجاه من الشراح الشيخ صالح آل الشيخ-وفقه الله-، فأما ما يتعلق بتقريره لمعتقد أهل السنة في المسألة فقد قرر ابتداءً أن الله متصف بالأسماء والصفات أزلًا وأبدًا وأنه لم يحدث له شيء منها، ثم قال: (وهذا الموضع مما يظهر منه أن الطحاوي-رحمه الله-خالف ما عليه أهل الحديث والأثر بهذه المسألة العظيمة)(٣).

ثم فصل القول في معتقد أهل السنة حيث ذكر مسألة(هل اتصف الله بصفاته بعد ظهور آثارها؟ وهل أسماء الرب سمي بها بعد ظهور آثارها؟ أم قبل ذلك؟)، ثم قال: (المذهب الثالث: مذهب أهل الحديث والأثر وأهل

---

(١) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ص٢٦.

(٢) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٨٩.

(٣) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ١٠٥.

السنة-أعني عامة أهل السنة-وهو أن الرب-ﷻ-أول بصفاته، وأنه كان من جهة الأولية بصفاته،كما عبر المصنف هنا: «كان بصفاته» وأن صفات الرب-ﷻ-**لابد أن تظهر آثارها؛** لأنه فعال لما يريد، والله-سبحانه وتعالى- له صفات الكمال المطلق، ومن أنواع الكمال المطلق أن يكون ما أراد سبحانه وتعالى، فما أراده كونًا لابد أن يكون، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ومن مذهب أهل السنة والحديث والأثر أنه سبحانه **يجوز** أن يكون خلق أنواعًا من المخلوقات وأنواعًا من العوالم غير هذا العالم الذي نراه، فجنس مخلوقات الله-ﷻ-أعم من أن تكون هذه المخلوقات الموجودة الآن، **فلا بد أن يكون ثم مخلوقات** أوجدها الله-ﷻ-وأفناها ظهرت فيها آثار أسمائه وصفاته-ﷻ-، فإن أسماء الرب-ﷻ-وإن صفات الرب-ﷻ- **لابد أن يكون لها أثرها؛** لأنه سبحانه فعال لما يريد)(١).

ويظهر هنا أن الشارح-حفظه الله-لم يذكر عبارة محكمة تبين ما يراه قولًا لأهل السنة فقد قال أولًا: (لابد أن تظهر آثارها)، وهذا يقتضي القول بوقوع التسلسل، ثم قال: (ومن مذهب أهل السنة والحديث والأثر أنه سبحانه **يجوز** أن يكون خلق أنواعًا من المخلوقات)، وهذا يقتضي القول بجوازه، ثم عاد مرة أخرى وكرر أنه (لا بد أن يكون ثم مخلوقات أوجدها الله-ﷻ-وأفناها ظهرت فيها آثار أسمائه وصفاته)، وهذا هو حقيقة القول بوقوع حوادث لا أول لها، لأن لابد تفيد الوقوع المتحتم ولذلك انتقد قول الطحاوي حيث قال بعد ذلك: (الطحاوي-رحمه الله-كأنه يميل إلى المذهب الثاني وهو مذهب الماتريدية وهذا من أغلاط هذه العقيدة التي خالف فيها

(١) المصدر السابق، ١/ ١٠٧.

مؤلفها منهج أهل الحديث والأثر في مواضع منها، هذا ظاهر كلامه كما اعترف به الشارح[١]، ومن شرح هذه العقيدة من الماتريدية قرروا أن الكلام موافق لكلام أبي منصور الماتريدي والأشعري ومن تبعهما)[٢].

وهذه التخطئة لقول الطحاوي إنما تستقيم أكثر على من يرى وقوع التسلسل كما سيأتي بيانه.

ولكن الشارح عاد مرة أخرى وذكر مسألة التسلسل في الصفات وقرر قول أهل السنة فيها وأنه ثابت في الماضي والمستقبل، إلا أنه قال: (وثبوته في الماضي غير متعلق بخلق تتسلسل فيهم الصفات أو تظهر فيهم آثار الصفات)[٣]، وهذا يتعارض -في الظاهر- مع قوله السابق: (لا بد أن يكون ثم مخلوقات أوجدها الله -ﷻ- وأفناها ظهرت فيها آثار أسمائه وصفاته)، ويظهر هنا عدم إحكام العبارة المبينة للمسألة،ثم عاد الشيخ مرة أخرى وذكر مسألة التسلسل في المخلوقات وقال فيها: (وللناس فيه مذهبان فيما أعلم:المذهب الأول: التسلسل في الماضي، وهذا ممتنع عند عامة الناس إلا الفلاسفة الذين قالوا إنه لا عالم إلا هذا العالم، وأن هذا العالم لم يزل في الماضي، وأنه ما من علة فيه إلا وهي مؤثرة لمعلول فيه أيضًا، وأن هذا العالم ترتب التسلسل فيه الآخر عن الأول والثاني عما قبله وليس ثم غيره.

نقول إن هذا ممتنع عند عامة الناس عدا الفلاسفة على ما ذكرنا، يعني: **اتفق عليها المعتزلة وأهل السنة على أن تسلسل المخلوقات في الماضي**

---

(١) يعني ابن أبي العز، وما ذكره الشيخ ليس على إطلاقه؛ فقد سبق بيان موقف ابن أبي العز مفصلًا.

(٢) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ١١٠.

(٣) المصدر السابق، ١/ ١١١.

ممتنع إلا قول الفلاسفة...، المذهب الثاني: في المستقبل التسلسل في المخلوقات غير ممتنع عند الجمهور، إلا في خلاف جاء عن بعض المعتزلة في أن تسلسل الحركات والمخلوقات في المستقبل أيضًا ممتنع وأنهم لا بد أن يصيروا إلى عدم محض أو إلى عدم تأثير)(١).

وظاهر عبارة الشارح هنا يخالف القول بجواز حوادث لا أول لها والقول بوقوعه، فإن القول بامتناع تسلسل المخلوقات في الماضي هو قول المتكلمين الذي انتقد الشيخ-وفقه الله-الطحاوي من أجل ما فهمه من كلامه.

ولعل مراد الشيخ مسألة التسلسل في المؤثرين، إلا أنه يرد عليه أنه بحث هذه المسألة بعد كلامه السابق بشكلٍ مستقل، ثم إن قوله بأن هناك خلافًا جاء من بعض المعتزلة أن التسلسل في المستقبل ممتنع لا يمكن أن يُقصد به إلا التسلسل في المخلوقات وهو الذي قال بمنعه أبو الهذيل العلاف، كما أن بحثه للمسألة صريح في ذكر المخلوقات.

فلا يبقى هنا إلا القول بأن عرض قول أهل السنة في هذا الشرح جاء غير واضح، ولا يمكن الجمع بين القول بالجواز والوقوع فضلًا عما إذا أضيف إليهما القول بالامتناع، فإن الجمع في هذه الحال يكون صعبًا.

والمقصود هنا بيان موقف الشيخ الشارح من عبارة الطحاوي وخلاصته: أنه ينتقد الطحاوي ويرى ميله لقول المتكلمين وأن هذا من أغلاط عقيدته، مع عدم تحرير الشارح لقول أهل السنة على وجه واضح فيما يظهر لي والله أعلم.

---

(١) المصدر السابق، ١/ ١١٢-١١٣.

المبحث الثاني

اتجاه شراح المتكلمين

سبقت الإشارة إلى أن المسلمين متفقون على أن الله موصوف بالكمال المطلق وأنه لم يزل متصفًا بصفات الكمال وأنه لم يحدث له شيء من الكمال بعد أن لم يكن، وإنما اختلفت الفرق بعد ذلك في تحديد مناط الكمال والقدر الذي يُثبت من الصفات، وهذا الأمر اختلفوا فيه اختلافًا كبيرًا، وصارت كل فرقة ترى أنها هي من حققت وصف الله بالكمال وأن من خالفها وقع له الخلل في ذلك.

فالمعتزلة مثلًا: يرون أن الكمال لله-تعالى-لا يحصل إلا بنفي قيام صفة العلم بذاته لأن ذلك يستلزم تعدد القدماء، بينما يرى متكلمة الصفاتية أن هذا ليس كمالًا يليق بالله، إنما هو نقص يجب تنزيه الله عنه وأن الكمال يكون باتصافه بالعلم أزلًا وأبدًا، وأنها صفة حقيقية قائمة بذات الله ولا يلزم من ذلك القول بتعدد القدماء؛ لأن الصفة إنما تكون تابعة للموصوف وهو الصحيح.

أما الصفات التي يتفق الأشاعرة على إثباتها فهي سبع صفات وهي التي يطلقون عليها صفات المعاني، وهي ما دل على معنى وجودي قائم بالذات، وهذه الصفات هي: الحياة، العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام(١).

وقد أثبت بعض متقدمي الأشاعرة أكثر من هذه الصفات، كالعلو

---

(١) انظر: التمهيد، للباقلاني، ص٢٢٨، والإنصاف، له، ص٢٣، ولمع الأدلة، للجويني، ص٩٣-١٠٢، والاقتصاد، للغزالي، ص٣٠٣، ومقدمات المراشد، لابن خمير، ص١٨٤-١٨٩.

وبعض الصفات الخبرية كما سيأتي بيانه، وقد يختلفون في صفات المعاني من جهة تفاصيلها وأدلتها بما لا يتسع المقام لبيانه.

أما الماتريدية فقد أثبتوا من الصفات ما أثبته الأشاعرة، وزادوا عليها صفة ثامنة هي التكوين، ويقصدون به: الإخراج من العدم إلى الوجود وجعلوا الصفات الفعلية المتعدية من الخلق والرزق والإحسان متعلقة بهذه الصفة(١).

وتعتبر صفة التكوين التي يثبتها الماتريدية من أبرز ما يميزهم عن الأشاعرة، وأما الصفات الذاتية الخبرية كالعلو والوجه واليدين فتكاد تتفق أقوالهم على نفيها وهذا من الفروق بين عامتهم وبين متقدمي الأشاعرة كما سيأتي بيانه.

والمقصود هنا بيان أن المتكلمين يقولون بأزلية الصفات التي يثبتونها لله-تعالى-، وأنه لم يزل متصفًا بها أزلًا وأبدًا، ولم تحدث له صفة بعد أن لم يكن متصفًا بها، وفي تقرير ذلك يقول الغزالي: (الصفات كلها قديمة؛ فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلًّا للحوادث، وهو محال)(٢).

ويقرر أبو المعين النسفي المعنى نفسه حيث يقول: (هذه الصفات قائمة بذاته تعالى في الأزل؛ لأنه لو لم يكن قائمًا بذات الله-تعالى-في الأزل لكان ذات الباري محلًّا للحوادث، وهذا ممتنع)(٣).

---

(١) انظر:التوحيد، للماتريدي، ص١٠٨-١١٢، وأصول الدين، للبزدوي، ص٩٣-١١٥، والتمهيد، للنسفي، ص٤٠-٥٨، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي قاري، ص٥٣-٦٦.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص٣٨٩، وانظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٥٨-٥٩.

(٣) بحر الكلام، ص١٩١، وانظر: البداية من الكفاية، للصابوني، ص٤٩.

وقد كان لأدلة المتكلمين العقلية أثر كبير فيما أثبتوه أو نفوه من الصفات، ويتضح هذا في بيان قولهم في مسألتين: (تعلق الصفات بالمشيئة، القول في الفعل والمفعول)، حيث إنه بالتفصيل فيهما يتبين الفرق فيما بين الأشاعرة والماتريدية من جهة، وفيما بينهم وبين أهل السنة من جهة أخرى.

فأما المسألة الاولى: وهي تعلق الصفات بالمشيئة:

فقد اتفق الأشاعرة والماتريدية على نفي تعلق الصفات بالمشيئة والاختيار؛ لأن هذا يلزم منه حلول الحوادث بذات الله، وهذا أمر يهدم عليهم أصل عقيدتهم ويقدح في الدليل الذي استدلوا به على وجود الله-تعالى-، ونفي حلول الحوادث بذات الله من أعظم ما ينزهون الله به، لذلك يحكي الآمدي اتفاق العقلاء(من أرباب الملل وغيرهم على استحالة قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى)[١]، ويجعل الكوثري مسألة (تنزيه الله-جل شأنه-عن سمات الحدوث وعن حلول الحوادث فيه مما ثبت في دين الإسلام بالضرورة)[٢].

وأكثر ما يبين أثر هذا الأصل على المتكلمين هو موقفهم من الأفعال الاختيارية لله تعالى:

فأما أفعال الله اللازمة، فللأشاعرة فيها مسلكان:

المسلك الأول: أن تفسر بأنها من مفعولات الله المنفصلة عنه والتي لا تقوم به، فيكون تفسيرهم لها كتفسيرهم للأفعال المتعدية كالخلق والرزق، حيث يفسرونها بالمفعول مباشرة دون أن يثبتوا لله فعلًا يقوم بذاته لا لازمًا

---

(١) أبكار الأفكار، ١/ ٤٧٦-٤٧٧.

(٢) مقالات الكوثري، ص٤١٨.

ولا متعديًا، وهذا المسلك مبني على قولهم إن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق، ويظهر هذا التفسير للأفعال اللازمة عند متقدمي الأشاعرة وذلك في تفسيرهم للمجيء والإتيان والنزول[١]، ففي تفسير ما ورد من النصوص في إثبات هذه الصفات يقولون: فعل فعلًا سماه مجيئًا أو إتيانًا، وقد نسب البيهقي[٢] هذا التأويل للأشعري حيث قال في الإتيان والمجيء: (فعلى قول أبي الحسن الأشعري: يحدث الله-تعالى-يوم القيامة فعلًا يسميه إتيانًا ومجيئًا)[٣]، وكذلك في صفة النزول حيث نسب للأشعري أنه قال: (المراد به فعل يحدثه الله-عَزَّ وَجَلَّ-في سماء الدنيا كل ليلة يسميه نزولًا بلا حركة ولا نقلة)[٤].

وكذلك في الاستواء حيث نسب البغدادي للأشعري أنه يفسره بأن الله فعل فعلًا في العرش سماه استواءً[٥].

المسلك الثاني وهو لمتأخري الأشاعرة: تأويل نصوص صفات الأفعال إلى معنى يخالف ظاهرها أو تفويضها بإبطال المعنى الظاهر للنص وتفويض علمه إلى الله، وهذا هو الغالب عليهم حتى إنهم لا يكادون يذكرون غيره، يقول الجويني في معنى المجيء: (ليس المعنى بالمجيء:

---

(١) وكذلك الاستواء، إلا أن فيه تفصيلًا لأنه متعلق بعلو الله تعالى وسيكون التفصيل فيه عند مسألة العلو في المبحث الخاص بالصفات الذاتية.

(٢) هو: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي، من أئمة الأشاعرة، ومن أكابر الشافعية ومقدميهم، من مؤلفاته: الأسماء والصفات، ودلائل النبوة، توفي سنة٤٥٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٨/ ١٦٣، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٣/ ٣٠٤.

(٣) الأسماء والصفات، ٢/ ١٩٤.

(٤) المصدر السابق، ٢/ ١٩٤.

(٥) انظر: أصول الدين، للبغدادي، ص١١٢.

الانتقال والزوال، تعالى الله عن ذلك، بل المعنى بقوله: « وجاء ربك» أي: جاء أمر ربك، وقضاؤه الفصل، وحكمه العدل)[١]، وسيأتي مزيد بيان لقولهم في الصفات الفعلية.

أما الماتريدية فقد سلكوا في تفسير الأفعال اللازمة إما التأويل أو التفويض، وهذا يوافق المسلك الثاني للأشاعرة، فالمجيء والإتيان والنزول كلها تؤول أو تفوض؛ لأن ظاهرها يقتضي التشبيه وتوهم حلول الحوادث بذات الرب-تعالى-، يقول الماتريدي في معنى الإتيان الوارد في النصوص: (الأصل في هذا ونحوه: أن إضافة هذه الأشياء إلى الله-ﷻ-لا توجب حقيقة وجود تلك الأشياء منه على ما يوجد من الأجسام، لما يجوز إضافته إلى ما لا يوجد منه تحقق ذلك، نحو ما يقال: جاءني أمر فظيع، و جاء الحق وزهق الباطل، وجاء فلان بأمر كذا، وجاءكم رسول، فذكر المجيء والإتيان لا على تحقيق وجود ذلك منه، فعلى ذلك يخرج ما أضاف الله-ﷻ-إلى نفسه من المجيء والإتيان والاستواء، ليس على تحقيق المجيء والإتيان والاستواء، منه على ما يكون من الأجسام)[٢].

وكذلك في الاستواء فإنهم نفوه بناء على أنه يلزم منه حلول الحوادث ولارتباطه بمسألة علو الله تعالى-إذ هو من أدلته-، والماتريدية متفقون على نفي علو الله-تعالى-وليس بينهم خلاف كالأشاعرة، لذلك سلكوا في الاستواء إما التأويل بالاستيلاء أو التفويض الكامل[٣].

---

(١) الإرشاد، ص١٤٠، وانظر: الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٢٦٠، والمواقف في علم الكلام، للإيجي، ص٢٩٢.

(٢) تأويلات أهل السنة، ٢/ ١٠٤، وانظر: أصول الدين، للغزنوي، ص٧٦-٧٨، وتلخيص الأدلة، للصفار، ٦٨٠.

(٣) انظر: التوحيد، للماتريدي، ص١٣٠-١٣٧، وبحر الكلام، للنسفي، ص٢٠٨، وأصول الدين، =

وأما المسألة الثانية وهي القول في الفعل والمفعول:

فهي مرتبطة بأفعال الله المتعدية كالخلق والرزق والإحسان، وهذا الأصل اختلف فيه الأشاعرة والماتريدية، حيث ذهب الأشاعرة إلى أن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق، والذي دفعهم إلى ذلك أنه إذا قيل: إن الله كان ولا شيء غيره ثم خلق السماوات والأرض بصفة قائمة به فإنه يلزم على ذلك حلول الحوادث بذاته؛ لأن الخلق إن كان صفة فالصفة لا تحدث في وقت دون وقت، وإن حدثت لزم قيام الحوادث بالله وما قامت به الحوادث فهو حادث، فلجأ الأشاعرة فرارًا من هذا اللازم إلى نفي اتصاف الله بالفعل على الحقيقة، فقالوا بأن الخلق هو المخلوق ومعنى ذلك أن صفة الخلق لم تقم بالله-تعالى-وليس ثم إلا أمران: خالق ومخلوق، دون صفة الخلق، ومما أكد تمسكهم بهذا الأصل هو أنهم قالوا: لو كان الخلق صفة لكان قديمًا لأن صفات الله قديمة، وإن كان قديمًا لزم منه قدم المخلوقات وهذا ممتنع، وإن كان حادثًا لزم أن تقوم به الحوادث، ثم ذلك الخلق يفتقر إلى خلق آخر وهكذا فيلزم منه التسلسل وهذا ممتنع أيضًا، فلزم أن يكون الخلق هو المخلوق.

وإن كان الفعل هو المفعول، والمفعول حادثًا فلابد أن يكون الفعل حادثًا أيضًا لأنهما شيء واحد بالتطابق، وإذا كان الفعل حادثًا فلا يكون صفة لله لأن صفات الله كلها أزلية، ولذلك فالأشاعرة يصرحون بحدوث أفعال الله لأنها هي مفعولاته[١]، يقول الدردير[٢]: (وجملة القول في ذلك أن

= للبزدوي، ص٤٠-٤٢، والمسامرة، لابن الهمام، ص٣٣-٣٤.

(١) إن مجرد تصور هذا القول كافٍ في بطلانه.

(٢) أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد العدوي، أشعري من فقهاء المالكية، من مؤلفاته: أقرب =

الإيجاد والخلق والرزق والإحياء والإماتة والإشقاء والإسعاد والتصوير إلى غير ذلك عند الأشعرية صفات حادثة، لأنها إضافات واعتبارات بين القدرة والمقدور)[١].

ولذلك يصرح بعضهم بأن هذه الصفات (أغيارٌ لله؛ لأنه قد كان ولا خلق ولا رزق ولا فضل ولا إنعام، ثم خلق ورزق وتفضل، فهي غيره)[٢].

فالخلق إذًا ليس أمرًا وجوديًّا قائمًا بذات الله إنما هو من الأمور الإضافية التي يجوز القول بأن الله اتصف بها بعد أن لم يكن، لأنها لم تحدث شيئًا في ذات الله يلزم منه حلول الحوادث، إنما غاية ما يلزم منها اتصافه بأمر اعتباري جديد، وهذا التجدد والحدوث ليس محالًا عندهم؛ لأنه إنما يكون في التعلقات لا بذات الله.

والصفات التي يرجعون هذه التعلقات لها هي القدرة والإرادة، وهم يقسمون تعلقات القدرة إلى قسمين:

١- تعلق صلوحي قديم: وهو صلاحية صفة القدرة في الأزل للإيجاد وللإعدام على طبق الإرادة.

٢- تعلق تنجيزي حادث: وهو الإيجاد والإعدام نفسه، وهو المعبر عنه بالخلق والرزق والإحياء والإماتة التي هي صفات الأفعال وهي حادثة.

كما يقسمون تعلقات الإرادة إلى قسمين:

= المسالك لمذهب الإمام مالك، وتحفة الإخوان في علم البيان، توفي سنة١٢٠١هـ. انظر: الأعلام، للزركلي، ١/ ٢٤٤.

(١) شرح الخريدة، ص١٩٧.

(٢) مختصر اليابري في أصول الدين، ص١٥٢، وانظر: التمهيد، للباقلاني، ص٢٩٩، وأصول الدين، للبغدادي، ص٩٢، ولوامع البينات، للرازي، ص٤٤.

١- تعلق صلوحي قديم: وهو صلوحها لتخصيص الممكنات ببعض صفاتها كالوجود والعدم أو الغنى والفقر.

٢- تعلق تنجيزي قديم: وهو تخصيصها الأشياء في الأزل على الوجه الذي توجد عليه ببعض ما يجوز عليها من الممكنات السابقة(١).

ووقوع الفعل لا يتم بالإرادة وحدها بل لابد معها من القدرة، ومرجع التعلقين إلى قدرة واحدة قديمة، يقول البوطي: (فإن نظرت إلى تعلقها الصلوحي فهو تعلق أزلي قديم، وإن نظرت إلى تعلقها التنجيزي الحادث فهو تعلق حادث، أي أن كلا التعلقين عائدان إلى قدرة واحدة، وإنما الحادث هو التعلق التنجيزي بالأشياء، أما القدرة ذاتها فهي قديمة على كل حال)(٢).

وأما الماتريدية فقد خالفوا الأشاعرة في هذا الأصل وقالوا بأن الفعل غير المفعول، وهو التكوين الذي يثبته الماتريدية وإليه يرجعون أفعال الله المتعدية، وهو عندهم صفة وجودية قائمة بذات الله، وقولهم في هذا موافق- بالجملة-لقول أهل السنة في ذلك، والماتريدية استدلوا لإثبات المغايرة بين الفعل والمفعول بأنه هو الموافق للمعقول والمنقول، ووجه ذلك بأن وصف الله بالخلق والرزق والإحياء والإماتة صفات كمال، ولا يجوز أن تحدث لله صفة كمال بعد أن لم يكن متصفًا بها، وفي ذلك يقول الماتريدي:

---

(١) انظر: شرح الخريدة، للدردير، ص١٨٤، وتحفة المريد، للباجوري ص١١٧، وكبرى اليقينيات، للبوطي، ص١٢١-١٢٢.

(٢) كبرى اليقينيات، ص١٢٢، وانظر: شرح الخريدة، للدردير، ص١٨٤-١٨٥، وشرح جوهرة التوحيد، للباجوري، ص١١٥-١١٦، وتقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد، لعلي التميمي، ص٧٨-٧٩. وانظر في الرد على هذا التقسيم:درء التعارض، لابن تيمية، ٨/ ٢٨٣.

(والأصل أن الله -تعالى- إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء)(١).

ولذلك نجد أن كثيرًا من الماتريدية لاسيما متقدميهم يشنعون على الأشاعرة في هذه المسألة وأنهم خالفوا المعقول والمنقول، فالنسفي يصف الأشاعرة بأنهم ساعدوا الماتريدية في تخطئة المعتزلة في مسائل كثيرة، لكنهم جاؤوا هنا بما يوجب هدم الأصول وتصحيح مذاهب الخصوم، ويرى أن هذا تناقض فاحش(٢).

ويصف البزدوي(٣) هذه المسألة بأنها (أفحش المسائل للأشعرية)(٤).

والماتريدية ذكروا أنه يلزم على قول الأشاعرة بحدوث الأفعال ألا يُخلق العالم، وذلك أن القول باتحاد التكوين والمكون كالقول باتحاد الضرب والمضروب والأكل والمأكول، وإذا كان كذلك فإنه يجوز حصول المكون بنفسه لا بالله -تعالى-، (فلم يكن الله -تعالى- خالقًا للعالم بل كان العالم وكل جزء من أجزائه خالقًا لنفسه إذ حصوله بالخلق وخلقه بنفسه، وكذا يكون عينه خالقًا ومخلوقًا فهو الخالق والمخلوق)(٥).

---

(١) التوحيد، ص١١١.

(٢) انظر: تبصرة الأدلة، ١/ ٥٢٠.

(٣) هو: أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي، من أبرز أئمة الماتريدية بعد الماتريدي، برع في الكلام والأصول، من مؤلفاته: أصول الدين، والمبسوط، توفي سنة٤٩٣هـ. انظر: الجواهر المضية، للقرشي، ٢/ ٢٧٠، وتاج التراجم، لابن قطلوبغا، ص٦٥.

(٤) أصول الدين، ص٧٧، وانظر: البداية من الكفاية، للصابوني، ص٧٣، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٩٧.

(٥) التمهيد، للنسفي، ص٥٢.

وإثبات الماتريدية للتكوين دفع أحد الباحثين أن يصفهم بأنهم (نجوا من الورطة إذ سووا بين صفات الذات وصفات الفعل وقالوا عن الكل إنها قديمة)[١]، وذلك لأنه يرى أن قول الأشاعرة يلزم منه تجويز وقوع الحوادث بذات الله من حيث لا يرون ذلك.

ولذلك فقد ألزم الماتريدية من قال بحدوث التكوين بتعرية الخالق عن الكمال قبل وجود المخلوقات، وأن الكمال لم يُضف إليه إلا بعد وجودها وهذا محال.

وأما ما ألزمهم الأشاعرة به من أن القول بقدم التكوين يستلزم قدم المكون، فقد أجابوا على ذلك بالمنع، وقلبوا الإلزام عليهم بما يثبتونه من إرادة وقدرة قديمتين مع تأخر وجود المرادات والمقدورات، وهذا يسلم به الأشاعرة، فإذا كان كذلك فيمكن إثبات التكوين مع القول بتأخر المكون، ولهذا فإنهم يقولون بأن التكوين أزلي قديم ويجوز تأخر المكون عنه بل قد يجب ذلك، وحدوث المكون راجع إلى تعلقات التكوين الحادثة، لا أن التكوين نفسه يطرأ عليه التغير والحدوث، تمسكًا منهم بموجب الأصل الأول وهو منع تعلق الصفات بالمشيئة والاختيار لئلا يلزم حلول الحوادث بذلك، وفي تقرير ذلك يقول الماتريدي: (لا يخلو التكوين: إما أن لم يكن فحدث، أو كان في الأزل، فإن لم يكن فحدث، فإما أن يحدث بنفسه-ولو جاز ذلك في شيء لجاز في كل شيء-أو بإحداث آخر، فيكون إحداث بإحداث، إلى ما لا نهاية له، وذلك فاسد، ثبت أن الإحداث والتكوين ليس بحادث، وأن الله-تعالى- موصوف في الأزل أنه محدث مكون؛ ليكون كل

---

(١) إمام أهل السنة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، للدكتور عبد الفتاح المغربي، ص١٧٠.

شيء في الوقت الذي أراد كونه فيه)[١].

فالماتريدية مع أنهم يخالفون الأشاعرة بإثبات الأفعال المتعدية «التكوين»، إلا أنهم يوافقونهم في الأصل الأول وهو منع تعلق الصفات بالمشيئة، وأن الحدوث إن حصل في شيء فإنما يكون في التعلقات لا في نفس الصفات، ويلاحظ أن متعلقات التكوين عند الماتريدية قريبة إلى حدٍّ كبير بمتعلقات الإرادة والقدرة عند الأشاعرة، ولهذا اختلف العلماء والباحثون في حقيقة الخلاف بين الفرقتين، على قولين:

فمنهم من ذهب إلى أنه خلاف حقيقي، ومنهم من قال إنه خلاف لفظي:

١- فأما الذين قالوا بأن الخلاف حقيقي فهذا ظاهر جدًّا في كلام متقدمي الماتريدية كالنسفي والبزدوي والصابوني[٢] والصفار[٣]، وقال به بعض متأخريهم كأبي البركات النسفي، وذلك أنهم يشنعون على قول الأشاعرة ويردون عليه، وبعضهم يجعله من أفحش الأقوال وأنه متناقض مما يدل على أنهم يرونه خلافًا حقيقيًّا، ولو كانوا يرونه لفظيًّا لما كان للردود والتشنيع حينئذٍ معنى[٤]، وهذا ما يراه بعض من أَلَّف في الخلاف بين

(١) تأويلات أهل السنة، ١/ ٥٤٩، وانظر: تبصرة الأدلة، للنسفي، ١/ ٥٣٩-٥٤٠.

(٢) هو: أبو محمد نور الدين أحمد بن محمد الصابوني، من أئمة الماتريدية، ومناظرهم أمام الرازي الأشعري، من مؤلفاته: البداية من الكفاية في علم الكلام، توفي سنة ٥٨٠هـ. انظر: الجواهر المضية، للقرشي، ١/ ٣٢٨، وتاج التراجم، لابن قطلوبغا، ص١٠.

(٣) هو: أبو إسحاق، إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن إسحاق الأنصاري الوائلي، ماتريدي حنفي، من أهل بخارى، كان موصوفًا بالزهد والعلم، توفي سنة ٥٣٤هـ. انظر: الجواهر المضية، للقرشي، ١/ ٣٥، وهدية العارفين، للبغدادي، ١/ ٩.

(٤) انظر: تبصرة الأدلة، للنسفي، ١/ ٥٠٦-٥٢٠، وأصول الدين، للبزدوي، ص٧٧، والبداية من =

الفرقتين[١]، وممن يرى أن الخلاف حقيقي الرازي، حيث حكى قول الماتريدية ورد عليه ورجح خلافه[٢]، وقد اختار ذلك بعض الباحثين المعاصرين[٣].

٢- وأما من يرى أن الخلاف غير حقيقي: فقد ذهب لذلك بعض الأشاعرة، كابن خمير[٤] حيث يرى أن الخلاف ما غض من كمال ولا قدح في حقيقة، وقد مال إلى رأي الماتريدية[٥].

وممن ذهب إلى ذلك التفتازاني وهو من محققي المتكلمين، وقد مال في المسألة إلى رأي الأشاعرة[٦].

وممن ذهب إلى أن الخلاف لفظي بعض أئمة الماتريدية المتأخرين، ومن أخصهم ملا علي قاري مع ميله لقول الماتريدية[٧]، ومنهم ابن الهمام، و أبو بكر المرعشي الشهير بساجقلي زاده[٨]، وأبو عبد الله محمد بن العلاء

= الكفاية، للصابوني، ص٧٣، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص١٢٦-١٢٧، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢١٥، والاعتماد، لأبي البركات النسفي، ص١٩٧.

(١) انظر: مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، لابن كمال باشا بشرح الدكتور سعيد فودة، ص٢٠، والروضة البهية، لأبي عذبة، ص٣٨-٤٣، وشرح الإحياء، للزبيدي، ٢/ ٨-١٠، وطبقات الشافعية، للسبكي، ٣/ ٣٧٨.

(٢) انظر: مناظرات الرازي الكلامية، ص١٠-١١.

(٣) انظر: إمام أهل السنة الماتريدي، د.علي المغربي ص١٧٠، والماتريدية، للحربي، ص٤٩٩.

(٤) هو: أبو الحسن علي بن أحمد بن خمير الأموي، من أشاعرة المغرب، برع في علم الكلام، من مؤلفاته: مقدمات المراشد، توفي سنة٦١٤هـ. انظر: مقدمة كتابه: مقدمات المراشد، للدكتور جمال البختي، ص٣٣.

(٥) انظر: مقدمات المراشد، لابن خمير، ٢٠٢-٢٠٤.

(٦) شرح العقائد النسفية، ص٨٩-٩١.

(٧) انظر: شرح الفقه الأكبر، ص٥٢.

(٨) هو: محمد بن أبي بكر المرعشي المشهور بساجقلي زاده، من أئمة الماتريدية ومن علماء =

البخاري[1]، والعجيب أنهم اختاروا في المسألة رأي الأشاعرة[2].

كما أن ابن الهمام اختار أن قول الطحاوي في المسألة موافق لرأي الأشاعرة، وفي هذا مخالفة صريحة للشراح كما سيأتي بيانه قريبًا، والقول بأن الخلاف لفظي اختاره عدد من الباحثين المعاصرين[3].

والذي يظهر أن الخلاف بين الفريقين أقرب إلى كونه لفظيًّا من أن يكون حقيقيًّا، فالماتريدية مع أنهم خالفوا الأشاعرة ووافقوا أهل السنة في القول بالمغايرة بين الفعل والمفعول وأن الفعل صفة أزلية لله-تعالى-، إلا أنهم مع نفيهم لتعلق الفعل بالمشيئة صار إثباتهم لا حقيقة له، لأن حقيقة إثبات الفعل للفاعل(تقتضي حدوث الفعل: إما نوعًا وإما عينًا، وأما فعل ليس بحادث لا نوعه ولا عينه، بل هو لازم لذات الفاعل، فليس هو فعلًا أصلًا)[4].

والذي يظهر أن المسألة لا تخرج عن كونها محض اصطلاح، فالجميع يقولون بحدوث التعلقات فقط أما الصفات فلا يمكن أن تحدث في وقتٍ دون وقت بناء على اتفاقهم في الأصل المشترك بينهم، ولو فرض أن

= المذهب الحنفي، من مؤلفاته: نشر الطوالع، وتسهيل الفرائض، توفي سنة١١٥٠ه. انظر: هدية العارفين، للبغدادي، ٦/ ٣٢٢، والأعلام، للزركلي، ٦/ ٦٠.

(١) هو: محمد بن محمد البخاري، فقيه حنفي، اشتهر بمعاداته للإمام ابن تيمية رحمه الله، من مؤلفاته: رسالة في الاعتقاد، توفي سنة ٨٤١ه. انظر:شذرات الذهب، لابن العماد، ٧/ ١٨٨.

(٢) انظر: المسامرة، لابن الهمام، ص١٩٢، ونشر الطالع، لساجقلي زاده، ص٤٢٥-٤٢٦، ورسالة في الاعتقاد، للبخاري، ص١٣٥.

(٣) انظر: أبو منصور الماتريدي، حياته وآراؤه العقدية، لبلقاسم غالي، ص١٧٦، وموافقات الفرق الكلامية لأهل السنة، للدكتور سليمان الربعي، ص١٦٩، وشرح المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، للدكتور سعيد فودة، ص٢٥-٢٦.

(٤) الصفدية، لابن تيمية، ٢/ ١٤٩. وبهذا التأصيل من ابن تيمية فإنه يمكن أن يقال إنه يرى أن إثبات الماتريدية للفعل لا حقيقة له، ومن ثم فلا يبعد أنه يرى أن الخلاف لفظي.

الماتريدية لم يلتزموا بالأصل الأول للزم أن تكون موافقتهم لأهل السنة في الأصل الثاني موافقة تامة، أما مع تمسكهم بالأصل الأول فلا حقيقة لخلافهم في الأصل الثاني، لأنهم أثبتوا فعلًا لا حقيقة له.

وعلى هذا فنظر الخائضين في درجة الخلاف اتجه إلى مبدأ الفعل؛ فمن رأى أن ما يثبته الماتريدية لا يُتصور أن يكون شيئًا سوى الإرادة والقدرة قال بأن الخلاف لفظي، ومن رأى أنه يُمكن تصور صفة ثالثة تتعلق بها المفعولات قال بأن الخلاف حقيقي، والأول أقرب فيما يظهر، ولذلك فإن الرازي ألزم الماتريدية بلوازم لا محيد لهم عنها مما يؤكد أن الخلاف بينهم لفظي لا حقيقي، وقد أصاب في تحديد موضع الخلاف وتوجيهه بما لا مزيد عليه، حيث قال: (القول بأن التكوين قديم أو محدث يستدعي تصور ماهية التكوين فإن كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية والنسب لا توجد إلا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين، وإن عنيتم به أنه صفة مؤثرة في صحة وجود الأثر فهي عين القدرة وإن عنيتم به أمرًا ثالثًا فبينوه، قالوا: القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور، قلنا: القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود لأن ذلك له لذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق إلا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيرًا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو أثبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور، وإن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على مقدور واحد وهو محال، وإن كان على سبيل الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك

المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق وأيضًا فالقدرة تنافي هذه الصفة لأن الموجب بالذات لا يكون قادرًا مختارًا)(١).

ثانيًا: القول في آثار الصفات:

تقدم أن المتكلمين ينفون تعلق الصفات بالمشيئة فرارًا من حلول الحوادث بذات الرب، ولهذا فهم ينفون التسلسل الواجب في أفعال الله الذي يعني أنه ما من فعل إلا وهو مسبوق بفعل قبله وهكذا، وهم مجمعون على أن صفات الله أزلية لا يلحق شيئًا منها التجدد والحدوث، بل جميع الصفات قديمة أزلية كصفة الحياة لا تنفك عن الذات ولا تتعلق بالمشيئة، حتى الماتريدية أثبتوا الأفعال المتعدية «التكوين»، ولكنهم نفوا تعلقه بالمشيئة هربًا من حلول الحوادث.

وقد تقدمت الإشارة إلى أن مسألة التسلسل في آثار الصفات مبنية على التسلسل في أفعال الله، ولما نفى المتكلمون التسلسل الواجب صار لازم قولهم نفي التسلسل في الآثار، وخصوه فيما يتعلق بجهة الماضي دون المستقبل.

كما تقدم أن من أعظم المقدمات في دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذي استدلوا به على حدوث العالم، القول باستحالة حوادث لا أول لها، ولا يمكن عندهم إثبات حدوث العالم والرد على من قال بقدمه إلا بذلك، وهذا يقتضي القول بأن جنس الحوادث له بداية ويمتنع القول بجواز حوادث لا أول لها فضلًا عن القول بالوقوع؛ لأن هذا يلزم منه القول بقدم

---

(١) محصل أفكار المتقدمين، ص٤٣٥-٤٣٦.

العالم، وعلى هذا رموا أهل السنة الذين قالوا بوقوع حوادث لا أول لها بأنهم يقولون بقدم العالم.

وإذا قيل للمتكلمين: هل الله قادر على أن يوجد قبل أول مخلوق مخلوقًا آخر؟ فإن جوابهم يكون بإثبات القدرة والقول بامتناع المقدور، أو يقولون: المفعول ممتنع[١].

وهذا هو مقتضى القول باستحالة حوادث لا أول لها، إذ إن الاستحالة تعني الامتناع والقطع بعدم الوقوع، وهم يرون القول باستحالة حوادث لا أول لها في غاية الأهمية لأنه يقطع شبه القائلين بقدم العالم، ولذلك يقول الجويني: (والأصل الرابع: يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها، والاعتناء بهذا الركن حتم، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة)[٢]، وهم في قولهم بمنع حوادث لا أول لها لم يفرقوا بين جنس الحوادث وآحادها، إذ إن حقيقة الحادث عندهم (ما له أول وإذا كان حقيقة كل حادث ما له أول فإن كثرة الحوادث لا تخرج عن حقيقتها فيكون للكل أول)[٣].

وقد استدل بعضهم ببرهان سموه برهان التطبيق، وصورته: أنا لو فرضنا سلسلة من الحوادث منذ زمن الطوفان مثلًا إلى ما لا نهاية له في الماضي، وفرضنا سلسلة أخرى منذ اليوم إلى ما لا نهاية له في الماضي أيضًا، ثم فرضنا

---

(١) ولهذا فإن من ألزمهم بأنهم يقولون بأن الله كان معطلًا عن الفعل ثم انقلب من الامتناع إلى الإمكان لا يكون قوله غلطًا، بل إن من ألزمهم بأن الله لم يكن قادرًا ثم صار قادرًا لم يكن متكلفًا لأنه يقال: ما فائدة إثبات القدرة إذا كان المقدور ممتنعًا؟ وهذه أمور لازمة لمذهبهم.

(٢) الإرشاد، ص٣١.

(٣) لمع الأدلة، للجويني، ص٩٠.

أن السلسلتين متوازيتان بحيث يكون الحادث الأول من الأولى موازيًا للحادث الأول من الثانية والثاني موازيًا للثاني وهكذا، بحيث يتم التطابق بين السلسلتين، ففي هذه الحالة إما أن يتحقق التسلسل في الماضي فيستمر التطبيق إلى ما لا نهاية فيلزم التساوي بين السلسلتين، مع أن إحداهما ناقصة وهذا محال، وإما أن تنتهي السلسلة الناقصة قبل الأخرى فيكون لحوادث السلسلة الأخرى بداية أيضًا، لأنها إنما تزيد على الأخرى بقدر متناه من الحوادث، وإن لم يكن ذلك لم تنقطع السلسلة الناقصة، فيلزم على ذلك أن للحوادث بداية وأن وقوع التسلسل في الحوادث من جهة الماضي محال(١).

واستدلوا من السنة بحديث عمران بن حصين- رضي الله عنه -أن النبي- صلى الله عليه وسلم- قال: (كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض)(٢).

قالوا: إن معنى كون الله لا شيء غيره يدل على وجوب تأخر جنس المخلوقات(٣).

وقد سبقت الإشارة إلى أن الأشاعرة والماتريدية يقررون جواز تأخر الأثر عن المؤثر التام بل قد يجب تأخره عنه، وهذا كله لأجل قولهم بمنع حوادث لا أول لها.

---

(١) انظر: نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص٢٤-٢٥، والمواقف، للإيجي، ص٩٠، والأربعين، للرازي، ص١٥، وتبصرة الأدلة، للنسفي، ١/ ٢١٢-٢١٣، ونشر الطوالع، لساجقلي زاده، ص٣٥٤.

(٢) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ﴾ رقم(٣٠١٩).

(٣) انظر في الرد على هذا الاستدلال: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٨/ ٢١٠-٢٤٤.

وفرار المتكلمين من إثبات حوادث لا أول لها صحيح المقصد، إذ إنهم أرادوا تنزيه الله-تعالى-عن أن يقارنه شيء من مخلوقاته، وأهل السنة يوافقونهم عليه، إلا أن أهل السنة يقولون بإثبات الأفعال الاختيارية فلا يكون القول بجواز حوادث لا أول لها مشكلًا عليهم، أما المتكلمون فإنهم مع نفيهم للأفعال الاختيارية لا بد أن يلتزموا أحد أمرين: إما القول بقدم العالم كما هو قول الفلاسفة، أو القول بما لا يُعقل وهو تأخر الأثر عن المؤثر وحدوثه بلا سبب يقتضي حدوثه وهذا ما التزموه.

والعبارة المتعلقة بهذه المسائل في العقيدة الطحاوية هي قول الطحاوي: (ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليًّا كذلك لا يزال عليها أبديًّا، ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير وكل شيء إليه فقير وكل أمر عليه يسير لا يحتاج إلى شيء ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)[١].

وقبل الخوض في تفاصيل هذه العبارة لابد من الإشارة إلى مواقف الشراح من قول الطحاوي في أول المتن: (قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء)[٢]، حيث حصل فيه شيء من الخلاف عند شراح أهل السنة، وهل أراد الطحاوي بلفظ القديم التسمية أم الإخبار؟

(١) العقيدة الطحاوية، ص٩-١٠.

(٢) المصدر السابق، ص٩.

أما شراح المتكلمين فمتفقون على أنه يدل على أولية الله وقدمه قبل خلقه، وأنه الدائم الأبدي الذي لا يلحقه زوال، وفي ذلك يقول الشيباني: (يعني ليس لقدمه بداية ولا لدوامه نهاية)[١].

وتطرق بعض الشراح إلى مسألة تسمية الله بالقديم وقرروا أنها مشروعة[٢]، ولم يذكروا هل الطحاوي أراد التسمية أم لا؟ لكن مقتضى كلامهم أنهم فهموا أن الطحاوي أراد التسمية، وبهذا يتفقون مع بعض شراح أهل السنة كما سبق، إلا أنهم يصوبون ذلك بينما يرد أهل السنة على إطلاق اسم القديم على الله-تعالى-لكون أسماء الله تعالى توقيفية.

أما العبارة الأصل في هذا الباب وهي قول الطحاوي: « مازال بصفاته قديمًا قبل خلقه...»، فلا خلاف بين الشراح أنه يراد منها تقرير أزلية الرب بصفاته وأنه لم تحدث له صفة بعد أن لم يكن متصفًا بها، وأنه كما أنه الأزلي بصفاته، فهو الأبدي لا يفنى ولا يبيد، وهذا مبني على ما سبق بيانه من اتفاق المسلمين عمومًا على هذه المعاني.

يقول الشيخ جبران: (يعني أن الله-تعالى-لم يزل متصفًا بصفات الكمال أزلًا ولا يجوز لأحد أن يعتقد أن الله-تعالى-وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفًا بها؛ لأن ذلك يعد نقصًا في حقه-تعالى-وهو منزه عن النقص)[٣].

---

(١) شرح الشيباني، ص١٠، وانظر: شرح الهندي، ص٤٦، وشرح الصرغمتشي، ل٣، وشرح القونوي، ل٣-٤، وشرح الأقحصاري، ص٥٢، والشرح الكبير للحبشي، ص٣٨، والشرح الصغير، له، ص٢٣، وشرح جبران، ص٦.

(٢) انظر: شرح الناصري، ل٦٠، وشرح الأقحصاري، ص١١٣.

(٣) شرح جبران، ص٩، وانظر:شرح الناصري، ل٨٣-٨٤، وشرح الشيباني، ص١٢، وشرح =

ولكن الشراح بعد اتفاقهم على أن الطحاوي أراد تقرير أزلية الصفات، اختلفوا في ماهية الصفات التي أرادها بقوله: «مازال بصفاته»، وهذا الخلاف مبني على خلاف متكلمة الصفاتية في الصفات الفعلية المتعدية التي تسمى «التكوين» عند الماتريدية، وقد اختلف الشراح في هذا إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

من يرى أن عبارة الطحاوي تشمل الصفات الذاتية والفعلية، وهذا هو اتجاه أغلب الشراح المنتسبين للماتريدية، ويميز هذا الاتجاه تأكيد أن الطحاوي يثبت التكوين ومغايرته للمكون، وفي ذلك يقول الهندي: (أراد بهذا الكلام أن الله-ﷻ-موصوف بأسمائه الحسنى وصفاته العلا أزلًا وأبدًا سواء كانت صفات الذات كالحياة والقدرة والإرادة والمشيئة والسمع والبصر، أو صفات الأفعال كالتخليق والتكوين والإحياء والإماتة، فإنها كلها صفات له قائمة بذاته قديمات مصونات الزوال، وكان موصوفًا بهذه الصفات قبل خلقه أي قبل مخلوقاته)[١].

وقد وافق أبو المعين النسفي هذا الاتجاه من الشراح، حيث استشهد بهذه العبارة في سياق الرد على من زعم أنه لم يقل بإثبات التكوين أحد من السلف[٢]، وسيأتي نقل كلامه قريبًا.

= الصرغمتشي، ل٤-٥، وشرح القونوي، ل٦، وشرح الهندي، ص٥٦-٥٨، وشرح الأقحصاري، ص١٢١-١٢٢، وشرح الميداني، ص٥٦، والشرح الكبير، للحبشي، ص٤١-٤٤، والشرح الصغير، له، ص٢٧-٢٨.

(١) شرح الهندي، ص٥٦-٥٨، وانظر: شرح الناصري، ل٧٣-٨٤، وشرح الشيباني، ص١٢-١٣، وشرح الصرغمتشي، ل٤-٥، وشرح القونوي، ل٦، وشرح الأقحصاري، ص١٢١.

(٢) انظر: تبصرة الأدلة، ١/ ٥٥١-٥٥٢.

الاتجاه الثاني:

من لم يذكر دلالة العبارة على إثبات الصفات الفعلية، ويمثل هذا الاتجاه من الشراح بعض من مال إلى طريقة إلى الأشاعرة في المسألة، كالميداني[١]، حيث فسر العبارة بما يثبته من الصفات فقط، ويتبين ذلك عند تفسيره لقول الطحاوي: « ذلك بأنه على كل شيء قدير»، حيث يَرجع مبدأ الأفعال إلى القدرة كما سيأتي بيانه، وهذه طريقة الأشاعرة، وقد وافق ابن الهمام من أئمة الماتريدية هذا الاتجاه وسيأتي نقل كلامه قريبًا.

الاتجاه الثالث:

من لم يرجح أيًّا من الأمرين، ويمثل هذا الاتجاه الحبشي وجبران:

أما الشيخ جبران فقد اكتفى بتقرير أن العبارة في تقرير الأزلية والأبدية فقط دون الخوض في مراد الطحاوي بالصفات على التفصيل ومراده في التسلسل وغير ذلك مما يتعلق بالمسألة[٢].

وأما الحبشي فقد ذكر الفرق بين الأشاعرة والماتريدية في الصفات الفعلية، واختار أن الخلاف لفظي، ولكنه لم يبين مراد الطحاوي الدقيق في المسألة وقصر الأهمية التي ترجى من المسألة بأن لا يقول أحدٌ بقول ابن تيمية! حيث قال بعد أن حكى الخلاف بين الفرقتين: (ليس في اختلافهم هذا ما يضر في أصل الاعتقاد هذا اختلاف لفظي في التعبير وكلا الفريقين على هدى، إنما الضرر الأعظم والكفر والإلحاد هو أن يقول القائل: الله-تعالى-

(١) انظر: شرح الميداني، ص٥٦-٥٨.

(٢) انظر: شرح الشيخ جبران، ص٩-١٠.

يقوم به صفة حادثة كابن تيمية[(١)])[(٢)].

ولذلك فإن هذا الاتجاه لا يفيد شيئًا في هدف البحث المتعلق بهذا الموضع من الطحاوية، وإنما يتجه النقاش إلى الاتجاهين السابقين.

والمقصود هنا البحث في شواهد كل اتجاه وكيف فهموا من عبارة الطحاوي ما يناسب معتقدهم، وهل يمكن أن تكون عبارة الطحاوي مجملة إلى حد أن يتم توجيهها إلى معتقد الماتريدية والأشاعرة في آن واحد ممن يرى أن الخلاف حقيقي وهم أغلب الشراح؟

فأما من وجه العبارة على معتقد الماتريدية فقد استدلوا بعدة أدلة من عبارته على التفصيل الآتي:

١- استدل بعضهم بقول الطحاوي: «ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته»، ووجه استدلالهم أن الطحاوي ذكر أن الله لم يزدد بوجود المخلوقات شيئًا لم يكن قبل وجودهم من صفته، فدل هذا على أنه يرى الصفات الفعلية داخلة في ذلك، لأنها صفات كمال والتعري عنها صفة نقص، وفي ذلك يقول الشيباني: (وقد أشار الطحاوي إلى شيء من دليل هذه المسألة وهو قوله: «مازال بصفاته قديمًا

(١) وهذا جهل من الحبشي بقول الإمام ابن تيمية الذي هو: قول أهل السنة، وهو قد بنى حكمه على أنه على ما يعتقده هو، وعلى الإجمال في كلمة "صفة حادثة"، فإن أراد أن ابن تيمية يقول بحدوث الصفة بعد أن لم تكن فهذا محض افتراء لا دليل عليه من كلام الشيخ، بل إنه يرد على من قال بهذا القول وهم الكرامية، وإن أراد أن ابن تيمية يقول بقدم النوع في الصفات الفعلية، وتجدد أو (حدوث) آحادها فإن هذا صحيح وليس فيه أي إشكال أبدًا، لأن مقتضى الكمال أن يوصف الله بالفعل الاختياري المتعلق بمشيئته واختياره وحكمته، والتسوية بين الأمرين وعدم التفصيل في ذلك دليل على أن الحبشي لم يفهم مراد ابن تيمية أو لم يرد أن يفهم!

(٢) الشرح الصغير للحبشي، ص٣٠، وانظر: الشرح الكبير، له، ص٤١-٤٢.

قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليًّا، كذلك لا يزال عليها أبديًّا»، لأنه لو استفاد صفة لم يكن -كاملًا-(١) في الأزل، لأن التخليق والإيجاد من صفات الكمال والمدح)(٢).

وقد استدل بهذه العبارة أبو المعين النسفي حيث قال في الرد على من قال بأن التكوين حادث ولا أصل له في كلام السلف: (وأما ما زعموا أن هذا القول حادث لا أصل له في السلف ولا قائل به من الأئمة، فقول باطل صدر عن الجهل بمذاهب السلف، وذلك أن أبا جعفر الطحاوي-وهو ممن لا تخفى درجته وعلو رتبته في معرفة أقاويل سلف الأمة على العموم ومعرفة أقاويل أصحاب أبي حنيفة على الخصوص-قال في كتابه المسمى بالعقائد...،-وذكر العبارةالسابقة-، ثم قال: أراد بقوله: قبل خلقه أي قبل مخلوقاته، ألا ترى أنه قال: ولم يزدد بكونهم شيئًا ولم يقل بكونه، ولأنه لو أراد به صفة الخلق لم يقل لم يزدد، وفي هذا أيضًا إشارة إلى الدليل في المسألة، وهو ما بينا أنه لا يجوز أن يستفيد من المخلوقين صفة مدح)(٣).

٢- استدل بعضهم بقول الطحاوي: « ليس بعد أن خلق الخلق استفاد اسم الخلق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري»، وقد استدل بهذه العبارة القونوي وذكر أنها(رد لما زعم الخصوم من أنه تعالى إنما يسمى خالقًا حقيقة بعد خلقه لا قبله كما مر، ولا يسمى محدثًا للبرية حقيقة إلا بعد إحداثه إياهم...، أي ليس كما زعموا بل إن الله-تعالى-يسمى خالقًا حقيقة قبل أن يخلق خلقه كما يسمى خالقًا حقيقة بعدما خلقهم، وكذلك يسمى

(١) في الأصل: لم يكن ناقصًا وهو يخالف دلالة السياق.

(٢) شرح الشيباني، ص١٢، وانظر:شرح الهندي، ص٥٦-٥٨.

(٣) تبصرة الأدلة، ١/ ٥٥١-٥٥٢.

محدثًا حقيقة قبل إحداثه إياهم كما يسمى بعد إحداثه لكون صفاته قديمة)(١).

وحاصل استدلال القونوي مبني على أنه لا يمكن حمل هذه العبارة على معتقد الأشاعرة القائلين بحدوث الأفعال، لأن الطحاوي ذكر أن الله مستحق لاسم الخالق قبل وجود المخلوقات، وأن ذلك على الحقيقة ولا يكون على الحقيقة إلا إذا كان متصفًا بصفة الخلق على الحقيقة، أما على قول الأشاعرة فهم يرون أنه يسمى خالقًا ليس لاتصافه بصفة الخلق، إنما يرجعون ذلك إلى القدرة القديمة كما هو قولهم في صفات الأفعال، ولذلك فهم لايسمونه خالقًا على الحقيقة إلا بعد وجود المخلوقات أما قبل ذلك فهو على سبيل المجاز.

٣- استدل بعضهم بقول الطحاوي: « له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق»، ووجه الاستدلال أنه وصف الله-تعالى-بأن له معنى الخالق وهو صفة الخلق وليس ثم مخلوق، وفي ذلك يقول الناصري ناقلًا عن أبي حفص الغزنوي: (لم يريدوا معنى متعددًا يتصور زواله مع بقاء ذاته لأنه حينئذٍ تكون الصفة غيره، ولا يجوز أن تكون صفة الله-تعالى-غيره لأن حقيقة الغيرية إنما تتبين بزوال أحدهما مع بقاء الآخر وذلك محال في حق الله-تعالى-وصفته...، وحاصل المعنى في ذلك أنه خالق ولا مخلوق ورب ولا مربوب، لأن التخليق معنى قائم بذاته في الأزل وإن لم يكن مخلوقًا، كما أنه عالم في الأزل بالعالم قبل وجوده...، وهذا على ما بينوه-رحمهم الله-من بعد بقولهم كما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحق هذا

(١) شرح القونوي، ل٨، وانظر: شرح الناصري، ل١٠٦.

الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم...، لأنه متى لم يكن مستحقًّا لاسم الخالق في الأزل بمعنى في ذاته قبل وجود المخلوق ثم صار موصوفًا به لوجود المخلوق صار وصفه بالخالق حادثًا له بالمخلوق ولا شك أن وصفه بالخلق من أوصاف الكمال فكان القول بتعريه عنه قولًا بقيام النقص به)(١).

٤- استدل أحد الشراح وهو الهندي بعبارة يرى أنها من كلام الطحاوي في المتن، وهي: (ولا يكون مكون إلا بتكوينه والتكوين لا يكون إلا حسنًا جميلًا)، ثم شرحها بقوله: (اعلم أن «التكوين» و «التخليق» و«الإيجاد» و«الإحداث» و«الاختراع» كلها أسماء مترادفة معناها: إخراج المعدوم من كتم العدم إلى ظهور الوجود، وإنما خص اسم التكوين اقتداء بالسلف...، وإذا ثبت أن التكوين صفة قائمة بذات الله-ﷻ-لا يكون إلا حسنًا جميلًا)(٢).

والعبارة التي ذكرها صريحة الدلالة على إثبات صفة التكوين لله-تعالى-، إلا أنه أخطأ بنسبتها إلى الطحاوي مع أنها ليست من كلامه، حيث إنها لا توجد في أي نسخة من نسخ المتن ولا في أي نسخة من جميع شروح المتكلمين القديمة والمتأخرة فضلًا عن شروح أهل السنة، والذي يظهر أنها تصرف من الشارح، ولو كانت العبارة ثابتة لما تردد شراح الماتريدية في الاستشهاد بها على معتقدهم، ولما تردد أبو المعين النسفي في الاستشهاد بها في الرد على من أنكر أن التكوين قول للسلف، فهي تغني عن الاستشهاد

---

(١) شرح الناصري، ل١٠٥-١٠٦، وانظر: شرح الصرغمتشي، ل٦، وشرح القونوي، ل٨، وشرح الهندي، ص٦١، وشرح الأقحصاري، ص١٢٥.

(٢) انظر: شرح الهندي، ص١٠٣.

بعبارات ينازعهم فيها شراح الأشاعرة وبعض الماتريدية كابن الهمام فضلًا عن منازعة شراح أهل السنة في ذلك!

وإذا كانت العقيدة الطحاوية معبرة عن معتقد الماتريدية كما يدعي شراحهم، فما الحاجة إلى إضافة هذه العبارة التي تدل على أمر يعد من أخص ما يميز الماتريدية عن غيرهم؟

وبغض النظر عن الطرف الذي تعد الطحاوية معبرة عن معتقده على الحقيقة، فإن شراح أهل السنة لم يحصل منهم تحريف للمتن أو إدخال فيه ما ليس منه كما حصل من الهندي من شراح المتكلمين، وهذا بحد ذاته يعتبر مزية لشراح أهل السنة.

وأما من وجه العبارة على معتقد الأشاعرة، وهو رَجْع صفات الأفعال إلى القدرة والإرادة، فقد استدلوا بقول الطحاوي في آخر العبارة: «ذلك بأنه على كل شيء قدير وكل شيء إليه فقير وكل أمر عليه يسير لا يحتاج إلى شيء ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»، قالوا: إن هذا تعليل لما ذكره قبل ذلك من اتصاف الله بمعنى الخالق ومن أنه مستحق لاسم الخالق قبل إنشاء المخلوقات، فقالوا: إنه علل ذلك بأنه على كل شيء قدير وهذا هو قول الأشاعرة في صفات الأفعال؛ إذ إنهم يرجعونها إلى القدرة لا إلى صفة ثابتة تسمى الخلق أو التكوين.

والعجيب أن من ذكر هذا الاستدلال هو أحد علماء الماتريدية وهو ابن الهمام، الذي خالف أصحابه في هذه المسألة أولًا، ثم خالفهم في توجيه قول الطحاوي ثانيًا، حيث قال بعد أن حكى الخلاف في المسألة واختار قول الأشاعرة: (وأما نسبتهم[١] ذلك للمتقدمين ففيه نظر، إذ لم يثبت التصريح به

(١) يقصد نسبة الماتريدية التكوين قولًا للسلف.

عن أحد منهم فيما نعلمه بل في كلام أبي حنيفة نفسه-رَحِمَهُ ٱللَّهُ-ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوي، قال أي الطحاوي نقلًا عنه ما نصه: « وكما كان بصفاته أزليًا كذلك لا يزال عليها أبديًا، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية» أي والحال أنه «ولا مربوب» موجود «ومعنى الخالق ولا» أي في الحال أنه لا «مخلوق» موجود «وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير» فقوله: ذلك بأنه على كل شيء قدير **تعليل وبيان** لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه أي الاسم الذي هو الخالق في الأزل بسبب قيام قدرته تعالى عليه أي على الخلق، فاسم الخالق والحال أنه لا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل **وهذا هو ما يقوله الأشاعرة لا خلافه)**[١].

وقد تبع الميداني من الشراح ابن الهمام في هذا الاستدلال، حيث نقل كلامه بطوله[٢].

وبما أن هذه العبارة هي مستند من وجه قول الطحاوي إلى معتقد الأشاعرة، فلابد من بيان موقف من وجهها إلى معتقد الماتريدية منها:

فأولهم ابن قطلوبغا[٣] في حاشيته على المسامرة لابن الهمام، حيث إنه رد على ابن الهمام وغلطه فيما ذهب إليه، حيث علق على قول ابن الهمام

(١) المسامرة، ص٩٢-٩٣.

(٢) انظر: شرح الميداني، ص٥٨.

(٣) هو: أبو العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا السودوني الجمالي، فقيه حنفي، من مؤلفاته: شرح المسايرة، وتاج التراجم، توفي سنة٨٧٩هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد، ٧/ ٣٢٤.

السابق: «فقوله: ذلك بأنه على كل شيء قدير **تعليل وبيان** لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق»، بقوله: (لا يصح لأن ذلك إشارة إلى جميع ما تقدم وقد تقدم أنه قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء وخالق بلا حاجة...، فلا تكون الباء للسببية بل هي للمصاحبة التي تقع موضعها مع، فيكون التقدير والله أعلم ذلك مع أنه على كل شيء قدير)[١]، وحاصل ما يريد ابن قطلوبغا تقريره هنا أن قول الطحاوي: «ذلك بأنه» ليس تعليلًا لما سبق، بل الباء للمصاحبة، فتكون جملة منفصلة المعنى تقديرها « ذلك مع أنه على كل شيء قدير...».

وأما موقف من وجه العبارة إلى معتقد الماتريدية من الشراح من لفظ«ذلك بأنه» فهم على أقسام:

١- منهم من لم يشر إلى الإشكال المطروح في اللفظ ولم يتكلم عليه[٢].

٢- ومنهم من فسرها بشكل يُفهم منه أن اللفظ ليس تعليلًا لما ذكره قبل إنما هي جملة جديدة أو مصاحبة لما مضى، وهذا يقارب تفسير ابن قطلوبغا للعبارة، يقول الهندي: (أشار بقوله: «ذلك» إلى ما تقدم من الصفات مثل الإحياء والإماتة وغيرهما، وأراد به أنه-ﷻ-موصوف في الأزل بأنه على كل شيء قدير وإن لم تكن المقدورات موجودة في الأزل، فكذا موصوف بسائر الصفات مثل التخليق والتكوين)[٣].

---

(١) المسامرة لابن الهمام، بحاشية ابن قطلوبغا، ص٩٣.

(٢) انظر: شرح الشيباني، ص١٣، وشرح القونوي، ل٨.

(٣) شرح الهندي، ص٦٢، وانظر: شرح الناصري، ل١٠٧، وشرح الأقحصاري، ص١٢٣.

٣- من فسرها تفسيرًا يُفهم منه أن العبارة تعليل لاتصافه بالصفات بالقدرة عليها، كما فعل الصرغمتشي حيث قال: (إشارة إلى جميع ما تقدم من صفاته القديمة والقدير مأخوذ من التقدير لأن القادر يوقع فعله على قدر قوته واستطاعته)[١]، ويلاحظ أنه لم يستشكل رجع الفعل إلى القدرة كغيره.

ثانيًا: القول في آثار الصفات:

لم تلق هذه المسألة كبير اهتمام عند شراح المتكلمين كما كان منه عند شراح أهل السنة، وإنما غالب اهتمامهم يتجه إلى أزلية الصفات وأنواعها والتفصيل في الخلاف الحاصل بين الأشاعرة والماتريدية في صفات الفعل وما هو التوجيه الصحيح لقول الطحاوي.

أما القول في آثار الصفات، فبعض الشراح لم يشر إليه[٢]، وأما من عرض له فهم على مسلكين:

المسلك الأول: الإشارة إلى المسألة عند تقرير أزلية الصفات وأنه لا يلزم منها قدم آثارها وهي المخلوقات، ويغلب هذا على شراح الماتريدية بعد تقريرهم لقدم التكوين وأنه لا يلزم منه قدم المكون، وفي ذلك يقول الناصري: (وأما قولهم: «ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته» قال القاضي أبو حفص الغزنوي-رَحِمَهُ اللَّهُ-: أرادوا بهذا القول أن الله-تعالى-متصف بجميع صفاته قبل وصف الواصفين إياه...، وتأخر ظهور آثارها إلى الأوقات التي علم وجودها في الأزل وتأخر

(١) شرح الصرغمتشي، ل٦.

(٢) انظر: شرح الشيباني، ص١٣-١٥، وشرح الميداني، ص٥٧-٥٨، وشرح جبران، ص١٠.

ظهور الأثر عن المؤثر ثابت بالأدلة القاطعة)(١).

ويلاحظ أن هذا التقرير من الشراح ليس له علاقة مباشرة بعبارة الطحاوي، إنما هو تفصيل تقتضيه عقيدتهم، ولا يربطون دلالته من عبارة الطحاوي نفسه، فلا حاجة له هنا.

المسلك الثاني: مايكون فهمًا مباشرًا لعبارة الطحاوي، ومن الذين يمثلون هذا المسلك الأقحصاري حيث أشار إلى هذا في تعليقه على قول الطحاوي: « له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق»، وذلك بقوله: (مراد الشيخ إثبات صفاته في الأزل وبيان تأخر المخلوق عن الخلق ورد طائفة توهموا أن القول بقدم صفات الفعل يؤدي إلى القول بقدم المخلوق...، ولا يستنكر أن يكون المؤثر يظهر تأثيره في الحال بلا فصل إن شاء، أو مع فصل بمدة)(٢).

ولكن قد يُشكل كلامه قبل ذلك حيث قال: (ليس المراد منه نفي تسلسل الأفعال والحوادث في الأزل وإن كان يُفهم من ظاهر كلامه، لأنه تعالى لم يزل حيًّا، وكل حي فعال لأن الفعل من لوازم الحياة)(٣)، وهذا التعليق يبدو أنه استفاده من كلام ابن أبي العز على العبارة(٤).

ولكن الذي يظهر أنها موافقة لفظية لأنه لو قال بمقتضى هذا القول لما جاز له أن ينفي ما يسميه المتكلمون بحلول الحوادث؛ لأن القول بتسلسل

---

(١) شرح الناصري، ل٨٣-٨٤، وانظر: شرح الصرغمتشي، ل٥، وشرح القونوي، ل٧-٨، وشرح الهندي، ص٦٣، والشرح الكبير للحبشي، ص٤٢، والشرح الصغير، له، ص٢٨.

(٢) شرح الأقحصاري، ص١٢٤.

(٣) المصدر السابق، ص١٢٤.

(٤) انظر: شرح ابن أبي العز، ١/ ٢١٦.

أفعال الله في الأزل يناقض عقيدة الماتريدية الذين يقولون بأزليتها وعدم تجددها، وإذا كان هذا في التسلسل في أفعال الله فالقول في تسلسل آثارها من باب أولى، وجمعه بين القول بتسلسل أفعال الله والقول بنفي التجدد فيها أمرٌ متناقض لا يتفق.

وفي الجملة يلاحظ على شراح المتكلمين أنهم لم يستشكلوا شيئًا من عبارات الطحاوي فيما يتعلق بمسألة تسلسل الآثار كما حصل من بعض شراح أهل السنة، مما يدل أنهم قد فهموا منها ما يوافق معتقدهم.

وممن استدل بالطحاوية على نفي حلول الحوادث ومسألة التسلسل محقق شرح التركستاني، حيث أعقب تحقيقه للشرح برسالة سماها«بطلان قيام الحوادث بذات الله-تعالى-، بيانًا لانقطاع ابن تيمية ومتابعيه عن العقيدة الطحاوية»(١).

وقد ذكر أن المراد من هذه الرسالة إثبات ثلاثة أمور هي: (١-بيان أن الطحاوية تقول: الحوادث لا تقوم بذات الله تعالى، ٢-بيان أن ابن تيمية يقول: الحوادث تقوم بذات الله تعالى، ٣-التوصل إلى أن ابن تيمية ومتابعيه لا يصح لهم الانتساب إلى الطحاوية)(٢).

ثم ذكر بعد ذلك معتقد المتكلمين في بطلان ما يسمونه قيام الحوادث بذات الله، وذكر ما يدل على ذلك من الطحاوية، والعبارات التي استدل بها على قوله يمكن أن تقسم إلى قسمين:

القسم الأول: عبارات لم يسبقه أحد إلى الاستشهاد بها، وهو يرى أنها

(١) انظر: شرح التركستاني، بتحقيق: جاد الله بسام صالح، ص١٧١.
(٢) المصدر السابق، ص١٧١.

عبارات صريحة الدلالة، وهي قول الطحاوي: (إن الله واحد لا شريك له، ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه...، قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء...، ولا يشبه الأنام)، ولابد من نقل كلامه بطوله ليتبين ما يرى أنه صريح في الدلالة، حيث يقول: (قال فقهاء الملة: « إن الله واحد لا شريك له» قلت: لو قام به الموجود الحادث شاركته الخلائق كلها، ووجه المشاركة أنها موجودات تقوم بها الحوادث، إذًا الطحاوية تقول: الحوادث لا تقوم بذات الله تعالى...، قالوا: « ولا شيء مثله» قلت: لو قام به الموجود الحادث ماثلته الأشياء كلها، ووجه المماثلة أنها موجودات تقوم بها الحوادث، قالوا: « ولا شيء يعجزه» قلت: لو قام به الموجود الحادث أعجزته الأشياء كلها...، قالوا: « قديم بلا ابتداء»، قلت: لو قام به الموجود الحادث كان حادثًا بابتداء، قالوا: «دائم بلا انتهاء»، قلت: لو قام به الموجود الحادث كان غير دائم...، قالوا: «ولا يشبهه الأنام»، قلتُ: لو قام به الموجود الحادث أشبه الأنام، لأنها تقوم بها الموجودات الحادثة)(١).

القسم الثاني: عبارات سبق لغيره الاستشهاد بها، وهو يرى أنها صريحة جدًّا، وهي العبارة التي استدل بها الشراح، وهي قول الطحاوي: « ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه...»، وقد بين وجه الدلالة منها بقوله: (قالوا: « ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليًّا، كذلك لا يزال عليها أبديًّا»، صريحة جدًّا، قلت: إنما قالت الطحاوية ذلك، لأن الخلق تقوم بهم الموجودات الحادثة دون الخالق المتعالي عن معاني خلقه...، ولاحظ أن فقهاء الملة لما قالوا بقدم الصفات،

(١) شرح التركستاني، بتحقيق: جاد الله بسام صالح، ص١٧٧-١٧٩.

قالوا: إن الحوادث لا تقوم بذات الله تعالى، لأن الحوادث إذا قامت بذات الله تعالى فهي صفاته الحادثة، وقد نفوها، وصار هذا الكلام في غاية الوضوح، من غير أي احتمال، قالوا: « ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري»، والمعنى أن الله تعالى موصوف بالخلق في القدم، لكن المخلوقات كلها حادثة بإحداثه إياها، وإنما قالوا هذه العبارات لمزيد التحرز عن أن يفهم مثل ابن تيمية أن وصف الله بالخالق مفتقر إلى وجود مخلوق في الأزل[1]، ولإبعاد أي وهم قد يتطرق إلى جناب العزة، من أن الله محتاج إلى فعل يفعله في ذاته على حد قول ابن تيمية، وفي الجملة هذا الموضع عطف على الذي قبله من ذكر قدم الصفات وبيانه... قالوا: « له معنى الربوبية، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم»، وهذا أيضًا معطوف على ما قبله متعلق بنفس الغرض، وبهذه النقول الغراء المتيقظة التي هي أول ما تطالعه في الطحاوية، يتم بيان ما أردنا من أن الطحاوية تقول: الحوادث لا تقوم بذات الله تعالى)[2].

***

(١) هذا لم يقله ابن تيمية بل هو: أخذ للقول بما يرى المحقق أنه لازمٌ له، ولازم القول ليس قولًا ينسب لأصحابه، فكيف إذا كان اللازم وهمًا لا حقيقة له.

(٢) المصدر السابق، ١٧٨-١٧٩.

المبحث الثالث

منهج الإمام الطحاوي

سبق القول بأن العبارة الأصل في رأي الطحاوي في مسألة أزلية الصفات وآثارها هي قوله: « ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه...»، وقبل الخوض في مراد الطحاوي الدقيق وما يتعلق به من مواقف الشراح، لابد من توضيح ما يتعلق بقوله: « قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء»، فإذ لا يوجد خلاف في دلالة العبارة على أولية الله-تعالى-وآخريته، إلا أن الخلاف ظهر في إطلاق الطحاوي للفظ القديم، هل كان من قبيل التسمية أم الإخبار؟

وما ذكره شراح أهل السنة هو أن القديم ليس من أسماء الله-تعالى-؛ لأنه لم يرد في الكتاب ولا في السنة، والأصل أن الاعتقاد توقيفي على النصوص، فلا يوصف الله بصفة أو اسم لم يثبته لنفسه[١]، وهذا يبين غلط المتكلمين في إدخال القديم ضمن الأسماء الحسنى.

ومع ذلك فإنه يجوز إطلاق لفظ القديم على الرب-تعالى-إذا أُريد به معنى صحيحٌ ويكون ذلك على جهة الإخبار لا التسمية، وقد بين ذلك الإمام ابن القيم بقوله: (ما يطلق عليه في باب الأسماء والصفات توقيفي وما يطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون توقيفيًّا كالقديم والشيء والموجود والقائم بنفسه)[٢]، وبهذا يتبين وجه استعمال من استعمله من أهل السنة، والأقرب أن الطحاوي لم يرد بإطلاقه التسمية والوصف إنما أراد الإخبار عن أولية الله-تعالى-وأنه قبل كل شيء، ومما يدل على ذلك أنه ذكره

---

(١) انظر: القواعد المثلى لابن عثيمين، بشرح كاملة الكواري، ص١١٨-١٢٢.

(٢) بدائع الفوائد، ١/ ١٦٢، وانظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٩/ ٣٠١.

مجردًا عن «أل» التعريف التي يستخدمها من يريد التسمية في الغالب، كما أن السياق لم يكن في إثبات الأسماء الحسنى إنما كان لبيان بعض الأمور التي يختص الله-تعالى-بها،مثل كونه باعثًا بلا مشقة خالقًا بلا حاجة، لا يشبه الأنام ولا تدركه الأفهام.. إلى غير ذلك، وهذا أمر واسع لا يبالغ بتخطئته كما فعل بعض شراح أهل السنة، والعبارة ليست صريحة الدلالة في أنه أراد التسمية وباب الإخبار أوسع من باب الأسماء، وفي نظري-والله أعلم-أن الأولى ألا يُضيق الأمر ويُتكلف في رد ما هو محتمل للصواب والخطأ.

ومع أنه يجوز الإخبار عن الله بلفظ القديم وغيره إلا أن الملاحظ أن الإمام الطحاوي ذكره في مقام التقرير للمعتقد، والأولى أن يُقتصر في مقام التقرير على أحرف الكتاب والسنة، بخلاف مقام الرد أو البيان فيتوسع فيه.

وأما العبارة الأصل في هذا الباب وهي قول الطحاوي: (ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليًّا كذلك لا يزال عليها أبديًّا، ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير وكل شيء إليه فقير وكل أمر عليه يسير لا يحتاج إلى شيء ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)[١]، فهي صريحة في الدلالة على أن الله أزلي بصفاته، وأنه لم يزل متصفًا بصفات الكمال ولا يزال، وأن له الكمال المطلق الذي لا يحتاج فيه إلى غيره، وهذا معنى متفق عليه بين

---

(١) العقيدة الطحاوية، ٩-١٠.

المسلمين جميعًا.

ولكن الطحاوي لم يفصل في مناط الخلاف بين أهل السنة والمتكلمين وهو ماهية الصفات التي لم يزل الله متصفًا بها، بل أجمل في العبارة بقوله: «مازال بصفاته» فصار كل طرف يحمل العبارة على ما يثبته من الصفات، فشراح أهل السنة قالوا بأنه يقصد جميع ما يثبتونه من الصفات الذاتية والفعلية وأنه لم تحدث له صفة بعد أن لم يكن متصفًا بها وهذا تحتمله العبارة، كما أن شراح المتكلمين حملوا العبارة على ما يثبتونه من الصفات فحسب، حتى إنهم حملوها على الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية أيضًا، وهذا ما تحتمله العبارة كذلك!

ولعل السبب في إجمال الطحاوي أنه أراد مخالفة المعتزلة في نفيهم أن يتصف الله بصفات قديمة لأن ذلك يستلزم عندهم القول بتعدد القدماء، وإن لم يصرح الطحاوي بهذا إلا أن التأمل في عباراته يتضح به قصده في كثير من المسائل إلى مخالفة المعتزلة، وقد سبق بيان أن هذا من أعظم أسباب الخلاف في عقيدته.

ولمعرفة ما تشتمل عليه العبارة من دلالة على هذه المسألة فلابد من التفصيل في دلالتها على الأصلين المختلف فيهما وإلى أي الطرفين يميل الطحاوي:

فأما ما يتعلق بالأصل الأول وهو تعلق الصفات الفعلية بالمشيئة من عدمه، فمناسبته قول الطحاوي: «ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليًّا كذلك لا يزال عليها أبديًّا»، وهذه العبارة لم توضح ماهية الصفات المثبتة كما تقدم، فعدم

وضوحها في دخول الصفات الفعلية من باب أولى، ولكن على فرض ذلك، فإن العبارة لم تدل دلالة قاطعة على ما يثبته أهل السنة من أزلية النوع وتجدد الآحاد، ولا على ما يثبته الماتريدية من أنها أزلية لا يلحق آحادها التجدد وهو ما يسمونه بحلول الحوادث.

ووجه ذلك أن الذي يميز أهل السنة في هذا الأصل هو القول بأن الصفات الفعلية قديمة النوع حادثة الآحاد «دخول الفعل تحت المشيئة والاختيار» وأن هذا مقتضى الكمال، كما أن أعظم ما يميز الأشاعرة والماتريدية في هذا الأصل هو منعهم دخول الصفات جميعًا تحت المشيئة والاختيار لئلا يلزم حلول الحوادث بذات الرب -تعالى-.

وعبارة الطحاوي لم تدل دلالة قاطعة على ما يمتاز به أحد الطرفين، إنما دلت على قدر مشترك وهو أن الصفات أزلية ولم تحدث لله صفة لم تكن قبل وجود المخلوقات من صفته، وهذا القدر يمكن أن يضاف عليه ما يثبته أهل السنة من أن الصفات الفعلية قديمة النوع وحادثة الآحاد، ولا يشكل على ذلك القول بحدوث آحاد الأفعال بدعوى أن الطحاوي نفى حدوث أي صفة لله بعد أن لم يكن متصفًا بها؛ لأن الطحاوي إنما نفى حدوث صفة زائدة لم يكن الله متصفًا بها ولم ينف تجدد صفة كان الله متصفًا بأصلها قبل وجود المخلوقات، وبين الأمرين فرق واضح لمن تأمله، فإذا قيل: إن الله متصف بالكلام أزلًا وأبدًا، ثم كلم موسى لما جاء لميقات ربه بكلام حادث، لم يكن هذا حدوثًا للكلام لله بالمعنى الذي قد يظهر من النفي في عبارة الطحاوي، إنما هذا تجدد وحدوث في آحاد الصفة التي لم يزل الله متصفًا بها، وهذا التفصيل فصله الشراح وأضافوه على القدر

المشترك وإلا فالعبارة لا تدل عليه دلالة صريحة.

وكذلك المتكلمون أضافوا إلى القدر المشترك أن الله لم يزل متصفًا بهذا الصفات-سواء على إثبات الأشاعرة أو الماتريدية-أزلًا وأبدًا، وأن من لازم اتصافه بأزلية الصفات ألا تدخل تحت المشيئة والاختيار؛ لأن هذا عندهم يناقض القول بأزليتها، وهذا التفصيل أيضًا لا تدل عليه العبارة دلالة صريحة، بل غاية ما تدل عليه أن الله مازال بصفاته قديمًا قبل خلقه وأنه لم يزدد بوجود المخلوقات شيئًا لم يكن قبل وجودها من صفته، وبهذا يتبين عدم دقة ما ذكره محقق شرح التركستاني من أن العبارة صريحة في الدلالة على نفي ما يسميه بحلول الحوادث، أو أنها في غاية الوضوح على ذلك، مع أنه لم يبين وجه دلالة العبارة عليه فضلًا عن وضوحها في ذلك، والغريب استدلاله على ذلك بعبارات من قبيل قول الطحاوي: « إن الله واحد لا شريك له، ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه..، قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء...، ولا يشبه الأنام»، والمحقق يرى أن هذا صريح في الدلالة على نفي حلول الحوادث بذات الله! وقد سبقت الإشارة إلى أنه ليس في ذلك دلالة واضحة على معاني التوحيد وأقسامه عند كلا الطرفين كما أن عبارات النفي ليست قاطعة في الدلالة على المراد الدقيق لكلا الطرفين، فكيف تكون صريحة في الدلالة على أمر بعيد عن ظاهرها وهو نفي حلول الحوادث بذات الرب-تعالى-؟

وأما ما يتعلق بالأصل الثاني وهو القول في الفعل والمفعول فهو متعلق بقول الطحاوي: «ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا

مخلوق وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير وكل شيء إليه فقير وكل أمر عليه يسير لا يحتاج إلى شيء ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»، وقد اتفق شراح أهل السنة والماتريدية على أن الطحاوي على معتقدهم في التفريق بين الفعل والمفعول، ولكن شراح أهل السنة لم يولوا هذه المسألة اهتمامًا كبيرًا، بخلاف شراح الماتريدية الذين حصل منهم الاهتمام الكبير بهذه المسألة.

وقد سبق بيان أن شراح المتكلمين وبعض أئمتهم اختلفوا في دلالة العبارة على هذا الأصل، فمنهم من يرى أنها جارية على التفريق بين الفعل والمفعول وإثبات الصفات الفعلية التي يعلقونها بصفة «التكوين» المخترعة، وهو رأي شراح الماتريدية وبعض أئمة المعتقد، ومنهم من يرى أنها جارية على عدم التفريق بين الفعل والمفعول وعلى عدم إثبات الصفات الفعلية، وهو رأي شراح الأشاعرة ووافقهم عليه ابن الهمام من الماتريدية.

والذي يظهر أن الطحاوي جرى على التفريق بين الفعل والمفعول، ويدل على ذلك ما يأتي:

١- في قوله: «ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق»، دلالة على أن الله مستحق لاسم الخالق قبل مخلوقاته، والأصل أن يُحمل الكلام على ظاهره، وهو أنه أراد أن الاسم متضمن لصفة الخلق على الحقيقة وليس مجازًا عن القدرة كما يقول الأشاعرة، ومما يؤكد ذلك أنه قال بعدها: « له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق»، ومعنى الخالق هو اتصافه بصفة الخلق لاسيما وقد ذكر هذه العبارة بعد ذكره أن الله أزلي

بصفاته، وسياق الكلام يدل على أن الخلق من صفات الله اتصف بها على الحقيقة قبل وجود المخلوقات، لأنه قال: « ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه..»، ثم قال في نفس السياق: « له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق»، فقوله: «له معنى الخالق» مناسب لقوله: «مازال بصفاته قديمًا»، وقوله: «ولا مخلوق» مناسب لقوله: «قبل خلقه»، هذا هو ظاهر الكلام وهو الذي يدل عليه السياق، ويبعد أن يكون المراد بمعنى الخالق الذي استحق لأجله اسم الخالق قبل وجود المخلوقات هو مجرد القدرة كما يقول الأشاعرة، وأن استحقاق اسم الخالق إنما هو على المجاز، لأن الخلق عندهم هو المخلوق فلا يتصف الله به على الحقيقة إلا بعد وجود المخلوق أما قبل ذلك فهو على المجاز بمعنى القدرة فحسب، وهذا يخالف ظاهر الكلام، وبهذا يتبين أن قول الطحاوي أقرب إلى مراد أهل السنة والماتريدية من قول الأشاعرة.

وهذا الذي ذُكر هو الوجه الأقوى في الاستدلال بعبارة الطحاوي، ومع ذلك فقد سلك بعض شراح الماتريدية أوجهًا ضعيفة في حمل كلام الطحاوي على معتقدهم، ومن ذلك ما استشهد به بعض الشراح من أن قوله: « ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه»، يدل عليه حيث إن قوله: «بصفاته» يدل على أنه يرى إدخال الصفات الفعلية «التكوين»؛ لأنه قال بعدها: « لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته»، قالوا: ولو استفاد الله صفات الفعل بعد مخلوقاته لكان هذا نقصًا ينزه الله عنه والكمال إنما يكون في اتصافه بها قبل المخلوقات، وهذا الاستدلال فيه نظر؛ لأنه مبني على أن الطحاوي مثبت للصفات الفعلية لكونها مقتضى الكمال والتخلي عنها

نقص، فلابد أن تدخل في قوله: «بصفاته»، ولكن هذا محل النزاع والاستدلال به مصادرة على المطلوب! إذ لا دليل على أن صفات الفعل تدخل في قوله: «بصفاته»، والمخالف لا يقول بأنها من الصفات التي لم تكن ثم كانت حتى يُستدل بذلك عليه، بل يراها حادثة وليست من الصفات أصلًا لأنها بناء على قوله في الفعل والمفعول هي المفعولات أنفسها.

وقريب من هذا ما ذكره أبو المعين النسفي باستدلاله بقول الطحاوي: «لم يزدد بكونهم شيئًا..»، حيث استند إلى أن الطحاوي قال: «بكونهم» أي المخلوقات، ولم يقل «بكونه» أي التكوين، وأنه لو أراد الصفة لم يقل لم يزدد لأنها صفات مدح ولا يزداد الرب صفة مدح بعد أن لم يكن متصفًا بها، وهذا الاستدلال مبني على أن الخلق صفة قائمة بذات الله وهي صفة مدح، وهذا مع أنه صحيح إلا أن الأشاعرة ينازعون في ذلك حيث إنهم لا يرون الخلق شيئًا سوى المخلوق المنفصل، وينازعون في كون اتصاف الله بالخلق-بمعنى قائم بذاته-يعد كمالًا، أما أن الرب-تعالى-موصوف بالكمال فهذا لا ينازع فيه الأشاعرة ولا غيرهم من عامة المسلمين، فاستدلال النسفي بهذا يعد مصادرة على المطلوب.

ومن أشد المسالك التي سلكها بعض شراح الماتريدية غلطًا هو ما فعله الهندي من إدخاله عبارةً ليست من كلام الطحاوي موهمًا أنها من كلامه، ليستدل بها على أبرز ما يميز معتقد الماتريدية وهو التكوين، مع أن الماتريدية أكثر الفرق نزاعًا في أن الطحاوي يعبر عن معتقدهم(١).

وكذلك من الأوجه الضعيفة من بعض شراح الماتريدية ردهم

(١) سبق التفصيل في ذلك.

استدلال ابن الهمام وبعض من وافقه من الشراح بقول الطحاوي: «ذلك بأنه على كل شيء قدير»، حيث ردوا أن تكون العبارة تعليلًا لما سبق ذكره من اتصاف الله بالصفات قبل مخلوقاته، وبعضهم كابن قطلوبغا قال: إن الباء جاءت للمصاحبة فيكون التقدير: «ذلك مع أنه على كل شيء قدير»، وهذا ضعيف؛ فالباء وإن كان من معانيها السببية والمصاحبة(١)، إلا أن من علامات مجيئها للمصاحبة أن يحسن في موضعها «مع»، وأن يغني عنها مصحوبها(٢).

والأقرب في سياق عبارة الطحاوي أن الباء تعليل لما سبق بيانه من اتصاف الله بالخلق قبل المخلوقات، فيكون التقدير: «لأنه على كل شيء قدير وكل أمر عليه يسير..»، ومع ذلك فيمكن أن تحمل الباء على المصاحبة وتكون دالة على معنى آخر مستقل، ولكن هذا بعيد، مع أن الأمر في كلا التقديرين واسع وليس فيه إشكال على طريقة أهل السنة، ثم إن اعتراض ابن قطلوبغا بأن تكون الباء للتعليل يشعر بأن مجرد اتصاف الله بالقدرة على الفعل يبطل اتصافه به على الحقيقة، وليس الأمر كذلك، بل يمكن إثبات الأمرين جميعًا، فإن هذا وارد قبل كلام السلف في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۝٤٠﴾(٣)، فإحياء الموتى نفس فعله، وحياتهم مفعوله المباين له، وكلاهما مقدور له، وكما في قوله تعالى: (﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ

---

(١) انظر: مغني اللبيب، لابن هشام، ص١١٧-١١٨.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٢٨.

(٣) سورة القيامة: (٤٠).

شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾[1]، والقول بأن مجرد رَجْع الفعل إلى القدرة عليه يلغي كونه متصفًا بالفعل على الحقيقة قول ضعيف، ولكن يبدو أنه لصعوبة قول الماتريدية بإثباتهم فعلًا لا يدخل تحت المشيئة صار مجرد رجع الفعل إلى القدرة عندهم مشكلًا، لأن تفريقهم بين التكوين والقدرة لا يمكن تصوره وهذا هو مستند من جعل الخلاف لفظيًّا كما سبق بيانه، ولعل هذا الموضع من البحث يؤكد ذلك.

وفي الجملة فإنه مع كون الطحاوي يثبت المغايرة بين الفعل والمفعول كما هو قول أهل السنة والماتريدية، إلا أن إجمال عبارته وعدم صراحتها في القول في «تعلق الفعل بالمشيئة» جعل كل طرف يحمل قوله في الفعل والمفعول على ما يناسب قوله فيه، وعلى ذلك فمن المهم الكشف عن رأي الطحاوي في الأصل الأول« تعلق الفعل بالمشيئة»، وحيث لا يمكن ذلك من خلال هذه العبارة كما سبق، فلابد من النظر فيما يثبته من الصفات، فإن كان على طريقة أهل السنة فيمكن القول بعد ذلك بأنه يُثبت اتصاف الله بالصفات الفعلية وفق مشيئته واختياره، وإن كان على طريقة المتكلمين فيمكن القول بأنه ينفي اتصاف الله بالفعل الاختياري، ويتضح هذا في الفصول القادمة بإذن الله.

القول في آثار الصفات:

يتعلق رأي الطحاوي في مسألة آثار الصفات بقوله: (ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق، وكما أنه محيي الموتى

---

(١) سورة الأنعام: (٦٥).

بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم)، وظاهر هذا القول أن الطحاوي يرى تأخر أثر الصفات، وأنه يقول بعدم وقوع حوادث لا أول لها، وعلامة ذلك أمران:

الأول: أن قوله: «له معنى الخالق ولا مخلوق»، يدل على إثبات الصفة دون أثرها، وأن الله موصوف بصفة الخلق قبل ظهور أثرها، ولذلك قال: « ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق»، فهو مستحق لهذا الاسم قبل ظهور أثره وهو المخلوقات.

الثاني: تمثيله باستحقاق الله لوصف محيي الموتى قبل مجيء اليوم الآخر، فكذلك هو موصوف بالخلق قبل وجود المخلوقات، وهذا يقتضي أنه يرى تأخر جنس المخلوقات لأنه لا معنى للمثال الذي ذكره في إحياء الموتى إلا أن الله متصف بالصفة مع تأخر أثرها، فكذلك الخلق يتصف الله به مع تأخر وقوع أثره.

ولأجل ذلك خطأه بعض شراح أهل السنة ولكن تخطئتهم له مبينة على أن القول المختار هو وقوع حوادث لا أول لها، وفي ذلك نظر وتفصيل سبق بيانه، ولكن يقال هنا إنه مع القول بحوادث لا أول لها فلابد من تخطئة الطحاوي فيما ذهب إليه.

وأما المراد الدقيق لعبارة الطحاوي فهو أحد أمرين:

١- منع حوادث لا أول لها.

٢- عدم وقوع حوادث لا أول لها مع جواز ذلك وعدم المنع منه.

والعبارة تدل على عدم وقوع حوادث لا أول لها، لكنها لم تصرح هل

وقوع ذلك جائز أم ممتنع؟ ومن ثم فما ذهب إليه ابن أبي العز الحنفي من أن ظاهر العبارة المنع من ذلك محل نظر، بل العبارة محتملة لهذا وهذا، فإن أراد الطحاوي المنع فهو غلط، وهو قول المتكلمين كما سبق ويلزم عليه لوازم باطلة، وأما إن أراد أن لجنس المخلوقات بداية مع جواز أن يكون قبل أول مخلوق مخلوقٌ آخر، فهذا اجتهاد لا يعارض قول السلف بالقول بجواز حوادث لا أول لها.

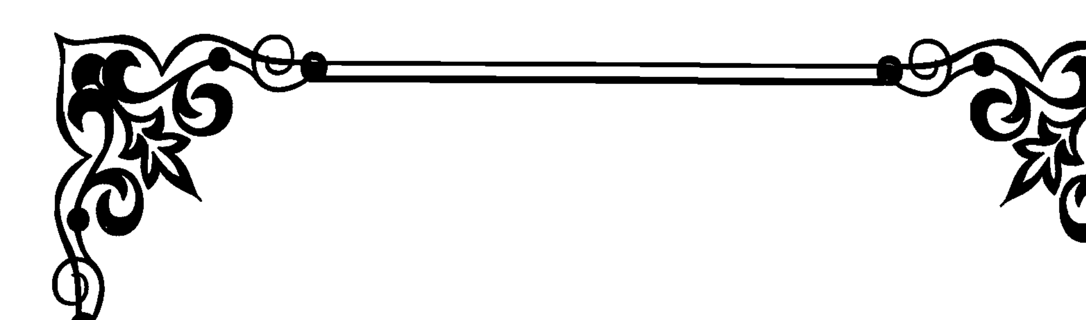
وعلى هذا فإن أفضل من شرح هذه المسألة وبين مراد الطحاوي من الشراح هو الشيخ عبد الرحمن البراك -حفظه الله- من جهة تقريره لقول أهل السنة أولًا، وبيانه لما تحتمله العبارة ثانيًا، حيث قال: (يحتمل أنه يمنع تسلسل الحوادث في الماضي؛ لأنه حين يقول: «ليس بعد خلق الخلق»، «وله معنى الربوبية ولا مربوب» كأنه يُفهم منه أن لجنس المخلوقات بداية، لكن هل يقول: إن دوام الحوادث في الأزل ممتنع؟ أو يقول: إنه ممكن لكنه غير واقع؟فيه احتمال، والمنكر هو القول بامتناع تسلسل الحوادث في الماضي، لكن هل هو واقع، أي أن المخلوقات لم تزل فعلًا أو هو ممكن لكنه لم يقع؟ الأمر في هذا واسع)[1].

ويلاحظ أن الشيخ ذكر الاحتمالات في عبارة الطحاوي وبين الصواب منها والغلط ولم يرجح؛ لأن العبارة محتملة كما سبق، ولا يوجد دليل صريح ليبنى عليه الترجيح، وحاصل الأمر في هذه المسألة: أن العبارة تحتمل كلا الأمرين وليس يمكن القطع بمراد الطحاوي.

* * *

(١) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص٦٢.





الفصل الخامس
الصفات الذاتية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.




المبحث الأول
اتجاه شراح أهل السنة

يقوم منهج أهل السنة في باب صفات الله على إثبات ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله- ﷺ -من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل(١).

ومن جملة ما يثبته أهل السنة من صفات الله الصفات الذاتية، ويقصد بها: الصفات التي لا تنفك عن ذات الله بحال، وهذا التقسيم بمقابل الصفات الاختيارية التي تحدث في وقت دون وقت وفق مشيئة الله واختياره(٢).

والصفات الذاتية تنقسم باعتبار الدليل عليها إلى قسمين:

١- صفات دل عليها النقل ويمكن الاستدلال عليها بالعقل ابتداءً كالعلو والعلم والقدرة.

٢- صفات لا يمكن للعقل أن يستقل بالاستدلال عليها ابتداءً، وإنما مدار ثبوتها على النقل وحده، كالوجه واليدين والعينين، مع التأكيد أن العقل لا يحيل شيئًا منها بعد ثبوته بالنقل، بل إن العقل يعتبر دليلًا عليها باعتبار أنه دل على صدق المخبر بها(٣).

ومن أبرز الصفات الذاتية التي لها تعلق بما ورد في الطحاوية من عبارات: علو الله-تعالى-على خلقه، والوجه واليدان والعينان، والرؤية،

---

(١) انظر: عقيدة السلف، للصابوني، ص١٦١، والمسائل المروية عن الإمام أحمد، للأحمدي، ١/ ٢٧٠، وشرح الواسطية، لابن عثيمين، ١/ ٧٤.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية٦/ ٢١٧، والقواعد المثلى، لابن عثيمين، ص٣٤، وشرح السفارينية، له، ص١٥٥-١٥٦.

(٣) انظر: المعرفة في الإسلام، للدكتور عبد الله القرني، ص٥٣٤-٥٣٥.

ويدخل ضمن ذلك ما يتعلق به من عبارات مجملة أو رأى أحد الطرفين الدلالة فيها على معتقده، وذلك على النحو التالي:

١- علو الله-تعالى-على خلقه:

يعد إثبات علو الله-تعالى-على خلقه من عقائد أهل السنة التي تميزهم عن غيرهم من المتكلمين، وقد تضافرت نصوص الكتاب والسنة على إثباته، وعليه انعقد الإجماع.

فمما ورد من دلالة النصوص في إثبات العلو ما يلي:

- التصريح بالعلو المطلق لله-تعالى-، كما في قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾[(١)]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾[(٢)].

- التصريح بالفوقية مقرونة تارة بأداة «من» الدالة على فوقية الذات، كما في قوله تعالى: (﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[(٣)]،وتارة مجردة عن الأداة، كما في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[(٤)].

- التصريح بأنه في السماء، كما في قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[(٥)]، وهذه تُحمل على أحد وجهين، فإما أن تكون «في» بمعنى «على»، فيكون المعنى أن الله على السماء، أو يراد بالسماء «العلو» فيكون المعنى «الله في العلو».

وتتبع الأدلة على علو الله-تعالى-مما يطول به المقام، فقد تواترت

---

(١) سورة الأعلى: (١).
(٢) سورة البقرة: (٢٥٥).
(٣) سورة النحل: (٥٠).
(٤) سورة الأنعام: (٦١).
(٥) سورة الملك: (١٦).

النصوص تواترًا يفيد القطع بأن الله في العلو المطلق على جميع المخلوقات.

وكما تواترت الأدلة على إثبات العلو، فقد تواترت ألفاظ السلف وأئمة السنة على إثباته، ولا يكاد يخلو مصنف عقدي من التصريح بإثبات هذه الصفة، والاستدلال عليها بالمنقول والمعقول، ومما ورد من كلامهم على سبيل الإيجاز:

١- حكى الإمام الأوزاعي-رَحِمَهُ ٱللَّهُ-الإجماع على ذلك حيث قال: (كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله-تعالى ذكره-فوق عرشه ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته جل وعلا)(١).

٢- يقول الإمام الصابوني-رَحِمَهُ ٱللَّهُ-في بيان معتقد أهل السنة: (ويعتقد أصحاب الحديث ويشهدون أن الله سبحانه فوق سبع سماواته، على عرشه مستوٍ، كما نطق به كتابه...، وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف-رحمهم الله-لم يختلفوا في أن الله تعالى على عرشه، وعرشه فوق سبع سماواته)(٢).

٣- حكى ابن عبد البر-رَحِمَهُ ٱللَّهُ-إجماع علماء الصحابة والتابعين على أن الله(على العرش وعلمه في كل مكان، وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله)(٣).

ولو تتبعنا ما ورد عن أئمة السلف والسنة في إثبات علو الله-تعالى-واستوائه على عرشه لطال المقام، وهو مبسوط في مواضع(٤).

---

(١) انظر:الأسماء والصفات، للبيهقي، ص٤٠٨، ودرء التعارض، ٦/ ٢٦٥، والعلو، للذهبي، ص١٣٦.

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص١٧٦.

(٣) التمهيد، لابن عبد البر، ٧/ ١٩٣.

(٤) انظر: اعتقاد أهل السنة، للإسماعيلي، ص٣٦، وشرح السنة، للمزني، ص٨١، والتوحيد، لابن =

وعلو الله-تعالى-إما أن يكون الحق في إثباته أو في نفيه، (فإن كان نفي ذلك هو الحق فمعلوم أن القرآن لم يبين هذا قط-لا نصًّا ولا ظاهرًا-ولا الرسول ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين؛ لا أئمة المذاهب الأربعة ولا غيرهم ولا يمكن أحدًا أن ينقل عن واحد من هؤلاء أنه نفى ذلك أو أخبر به، وأما ما نقل من الإثبات عن هؤلاء فأكثر من أن يحصى أو يحصر فإن كان الحق هو النفي-دون الإثبات-والكتاب والسنة والإجماع إنما دل على الإثبات ولم يذكر النفي أصلًا لزم أن يكون الرسول والمؤمنون لم ينطقوا بالحق في هذا الباب؛ بل نطقوا بما يدل-إما نصًّا وإما ظاهرًا-على الضلال والخطأ المناقض للهدى والصواب)(١).

وعلو الله على خلقه هو مقتضى دلالة العقل الصريح الذي سلم من المقدمات الفلسفية والشبهات الكلامية، ووجه ذلك أن يقال: بأن العلم البدهي يقطع بأن كل موجودين إما أن يكون أحدهما حالًّا في الآخر قائمًا به، أو يكون قائمًا بنفسه منفصلًا عنه، والله جل شأنه لما خلق العالم فلا يخلو أن يكون خلقه إما في نفسه أو خارجًا عنها، والأول باطل ظاهر البطلان لأنه يلزم عليه لوازم ظاهرة الفساد كأن يكون محلًّا للقاذورات والقبائح-سبحانه وتعالى-، والثاني يقتضي أن العالم خارج ذاته فيكون منفصلًا عنه، وهذا هو القول بالمباينة، ولا يوجد قسم ثالث يمكن تصوره كقول من يقول برفع النقيضين بقوله: لا متصل ولا منفصل، لأن هذا نفي للوجود بالكلية.

= خزيمة، ١/ ٢٣١-٢٨٨، ومعتقد حرب الكرماني، ص٤٨-٤٩، واجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم، ص١٦٢-٣٠٢، ومعارج القبول، ١/ ٢٢١-٢٦١، وعلو الله على خلقه، للدكتور موسى الدويش، ص١٤١-١٥٦.

(١) مجموع الفتاوى، ٥/ ١٦٦-١٦٧.

ولما كان الله -تعالى- مباينًا للعالم فإن أشرف الجهات هي جهة العلو، فلزم أن يكون الله في العلو المطلق على مخلوقاته، فإنه ليس في ذاته شيء من مخلوقاته.

ومن الألفاظ المتعلقة بمسألة العلو، والتي تنازع فيها المتأخرون لفظ «الحد»، «الغاية»، «الجهة».

وهذه الألفاظ ذكرها الطحاوي في عقيدته، وخلاصة موقف أهل السنة أنها من الألفاظ المجملة التي تحتمل معاني صحيحة كما تحتمل معاني باطلة، فلا بد من الاستفصال فيها فإن أُريد بها معنى صحيح قُبلت وإن أريد بها معنى باطل رُدّت.

أما لفظ «الحد» و«الغاية»، فلأهل السنة فيهما طريقان:

١- إثبات ذلك في حق الله -تعالى-، وقد حصل هذا من بعضهم، وقصدوا إثبات مباينة الله لخلقه وأنه ليس حالًّا فيهم ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، فيثبتون الحد لله مع نفي العلم بكيفيته، وممن أثبت الحد بهذا المعنى الإمام الدارمي حيث قال: (والله -تعالى- له حد لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده في نفسه، ولكن يؤمن بالحد ويكل علم ذلك إلى الله أيضًا حد وهو على عرشه فوق سماواته فهذان حدان اثنان)[1]، ثم ساق بسنده عن ابن المبارك أنه سئل: (بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش، بائن من خلقه، قيل: بحد؟ قال: بحد)[2].

---

(١) نقض الدارمي على المريسي، ١/ ٢٢٤، وانظر: معتقد حرب الكرماني، ص٥١-٥٢، والسنة لعبد الله بن أحمد، ١/ ١٧٥، وإثبات الحد لله، لأبي محمد الدشتي، ص٩١-١٣٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١/ ٢٢٤، وقد أورد هذا الأثر الذهبي وصححه، انظر: العلو، ص١١٠، ووافقه عليه الألباني، انظر: مختصر العلو، ص١٥٢.

وسبب إثبات بعض الأئمة للحد أنهم أرادوا الرد على الجهمية الذين يقولون بأن الله في كل مكان وأنه ليس مباينًا للمخلوقات فضلًا عن أن يكون فوق العرش(١).

٢- نفي الحد عن الله-تعالى-، ومرادهم بذلك نفي علم المخلوقات بالله-تعالى-على جهة الإحاطة والإدراك، فإنه تعالى أعظم من أن يحيط به أحد من خلقه أو يقدر أحد قدره، وممن روي عنه هذا الإمام أحمد، قال حنبل: (قلت لأبي عبد الله: ما معنى قوله:﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾(٢)، و:﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾(٣)؟قال: علمه محيط بالكل، وربنا على العرش بلا حد ولا صفة)(٤)، وممن نفى الحد الإمام السجزي(٥) في رسالته المشهورة(٦).

كما رُوي عن الإمام أحمد نفي الحد والغاية بهذا الاعتبار-أي على نفي الإحاطة بالله-، كما روى الخلال بسنده أنه قال: (نحن نؤمن بأن الله-تعالى-على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد فصفات الله له ومنه وهو كما وصف نفسه لاتدركه الأبصار بحد

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، ٣/ ٤٢-٤٣.

(٢) سورة الحديد: (٤).

(٣) سورة المجادلة: (٧).

(٤) انظر: العرش، للذهبي، ص٢٢٥، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٦٢١، مع أن الإمام أحمد روي عنه غير ذلك وأنه قال بإثبات الحد، انظر: بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٦٢٨-٦٢٩.

(٥) هو: عبيد الله بن سعيد الوائلي البكري السجستاني، إمام في السنة والحديث، من مؤلفاته: الرد على من أنكر الحرف والصوت، توفي سنة٤٤٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٧/ ٦٥٤، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٣/ ٢٧١.

(٦) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت، للسجزي، ١/ ١٩٦.

ولا غاية وهو يدرك الأبصار)[١]، فالإمام أحمد بهذا الكلام (أخبر أنه بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد فنفى أن تحيط به صفة العباد أو حدهم وكذلك قال: لا تدركه الأبصار بحد ولاغاية، فبين أن الأبصار لاتدرك له حدًّا ولا غاية، وقال أيضًا: ولا يدركه صفة واصف وهو كما وصف نفسه وليس من الله-تعالى-شيء محدود، كما قال بعد هذا: ولايبلغ أحد حد صفاته، فنفى في هذا الكلام كله أن يكون وصف العباد أو حد العباد يبلغه أو يدركه كما لاتدركه أبصارهم)[٢].

وممن نفى الغاية بهذا الاعتبار الإمام الدارمي، وقد وصف الإمام ابن تيمية تفسير نفي الإدراك بنفي الحد والغاية بأنه تفسير صحيح[٣].

ومن الألفاظ المجملة المتعلقة بالعلو لفظ «الجهة»، فهو مما يستفصل فيه: فإن أُريد بالجهة ما هو موجود فإن الله ليس في جهة بهذا الاعتبار، وإن أُريد بالجهة أمر عدمي وهو ما وراء العالم فالله في جهة العلو، إذ ليس ثم إلا الخالق والمخلوق[٤].

الصفات الذاتية الخبرية:

ومما يثبته أهل السنة من الصفات الذاتية ما يسمى بالذاتية الخبرية، وهي مما لا تُدرك بالعقل ابتداءً كالعلو، إنما طريق إثباتها النقل مع عدم معارضة العقل لشيء منها، كالوجه واليدين والعينين والأصابع.

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٦٢١.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ٢/ ٦٢٢.

(٣) انظر: درء التعارض، ٢/ ٣٤، وقد فصل ابن تيمية رحمه الله في لفظ الحد تفصيلًا لا مزيد عليه، انظر: المصدر نفسه، ٢/ ٢٩-٣٧.

(٤) انظر: التدمرية، لابن تيمية، ص٦٦.

وهذه الصفات صفات حقيقية ثابتة لله-تعالى-على ما يليق به، فتجرى على ظاهرها وينزه الله عن مماثله المخلوقين في شيء من خصائصهم.

فمما ورد في إثبات الوجه قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾(١)، فأضاف الوجه إلى ذاته ثم أضاف النعت إلى الوجه، وهذا صريح في إثبات الوجه صفة للذات، ومن النصوص الدالة على إثبات الوجه قوله: ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ﴾(٢)،وقد أجمع أهل السنة على إثباته صفة لله-تعالى-(٣).

ومن الصفات التي ورد إثباتها لله-تعالى-صفة اليدين، وهما يدان حقيقيتان على ما يليق بعظمة الله-تعالى-، ومن الأدلة الصريحة على ثبوتها قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾(٤)، فاليهود وصفوا الله-تعالى-بأن يده مغلولة وهو وصف نقص وعيب ينزه الله عنه، فكذبهم الله ورد قولهم بأن الصفة لله على سبيل النقص والعيب، ولم ينف اتصافه بالصفة نفسها، إنما نفى النقص وأثبت الصفة على سبيل الكمال الذي يليق به وهو أن يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء.

ومن النصوص الواردة في إثبات اليدين قوله تعالى عن إبليس: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾(٥)،

---

(١) سورة القصص: (٨٨).

(٢) سورة الليل: (٢٠).

(٣) انظر: اعتقاد أهل السنة، للإسماعيلي، ص٣٨، وشرح السنة، للبربهاري، ص٦٥-٦٨، وعقيدة السلف، للصابوني، ص١٦٥، والتوحيد، لابن خزيمة، ١/ ٢٦، ومختصر الصواعق، للموصلي، ٣/ ٩٩٩.

(٤) سورة المائدة: (٤٤).

(٥) سورة ص: (٧٥).

ودلالة الآية على اتصاف الله باليدين صريحة، فقد نسب الفعل إلى نفسه تعالى، وعدّى الفعل وهو الخلق إلى اليد، وجعلها بصيغة التثنية، ثم عداها بالباء، فيستحيل في لغة العرب أن تحمل اليدين في مثل هذا السياق ومع وجود هذه القرائن على غير الصفة، وإن كانت اليد في اللغة تأتي على عدة معانٍ كالقدرة والنعمة، وقد أجمع أهل السنة على إثبات اليد صفة لله-تعالى-[1]، وكذلك القول في غيرها من الصفات كالعين[2]، والأصابع[3]، وغيرها من الصفات الذاتية الثابتة.

ومن الألفاظ المجملة التي لها علاقة بهذه الصفات لفظ «الأركان» و«الأعضاء» وغيرهما من الألفاظ، ومنهج أهل السنة فيها أنها تحتمل حقًّا وباطلًا، فلا تُطلق في مقام الإثبات لأن النصوص لم تنطق بها، ولا تطلق في مقام النفي لأنها تحتمل نفي الصفات الذاتية الخبرية كالوجه واليدين وهذا نفي باطل لأن النصوص الصريحة جاءت بإثباتها لله-تعالى-، كما أنها قد تحمل على جانب التنزيه لله-تعالى-أن يتصف بالتجزؤ والتفرق كما هو الحال في المخلوقات وهذا نفي صحيح لكن يُعبر عنه بالألفاظ الشرعية السالمة من الاحتمالات الباطلة.

- **الرؤية:**

من المسائل المتعلقة بإثبات الصفات الذاتية لله-تعالى-مسألة الرؤية إذ

---

(١) انظر: اعتقاد أهل السنة، للإسماعيلي، ص٣٦، وشرح السنة، للمزني، ص٨٢، وعقيدة السلف، للصابوني، ص١٦٤، ومعتقد حرب الكرماني، ص٦١، والتوحيد، لابن خزيمة، ١/ ١١٨-١٧٠.

(٢) انظر: اعتقاد أهل السنة، للإسماعيلي، ص٥٦، والتوحيد، لابن خزيمة، ١/ ١١٤، والحجة، للأصبهاني، ١/ ١٩٦.

(٣) انظر: شرح السنة، للبغوي، ١/ ١٦٨، وبيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، ١/ ٤٢٣.

هي من أعظم المسائل التي حصل فيها النزاع بين أهل القبلة، والنزاع فيها فرع عن إثبات الصفات الذاتية والعلو، ووجه علاقة الرؤية بالصفات الذاتية أن كل موجود قائم بنفسه وله صفات حقيقية تقوم به فإنه تصح رؤيته، وقد تواترت النصوص على أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة، كما في قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ ﴾(١)، فقد أضاف النظر إلى الوجه الذي هو محل الإبصار ثم تعديته بإلى، وهذا صريح في أن النظر يكون بالعين لأن النظر إذا عدي بإلى يكون معناه المعاينة بالأبصار، فكيف إذا أضيف إلى الوجه الذي هو محل البصر؟!

ومن أدلة ثبوت الرؤية ما رواه أبو هريرة- رضي الله عنه- (أن أناسًا قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله- صلى الله عليه وسلم-: هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا، قال: فإنكم ترونه كذلك)(٢).

وقد أجمع علماء أهل السنة على إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة(٣).

ومواضع بيان الصفات الذاتية في الطحاوية ما يلي:

أولًا: علو الله على خلقه:

العبارات المتعلقة بمسألة العلو ثلاث عبارات هي: قول الطحاوي:

---

(١) سورة القيامة: (٢٢).

(٢) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ يعني زنة ذرة رقم (٤٣٠٥).

(٣) انظر:اعتقاد أهل السنة، للإسماعيلي، ص٤٣، وشرح السنة، للبربهاري، ص٤٢، وعقيدة السلف، للصابوني، ص٦٥-٦٨، وشرح السنة، للمزني، ص٨٥-٨٦.

(والعرش والكرسي حق، والله مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شيء وفوقه وقد أعجز عن الإحاطة خلقه)(١)، وقوله: (تعالى عن الحدود والغايات)(٢)، وقوله: (لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)(٣).

فأما العبارة الأولى، فقد أجمل الطحاوي في إثبات العرش والكرسي حيث قال: «والعرش والكرسي حق»، فصار شراح أهل السنة يفسرونهما على ما يوافق معتقدهم، وسيُكتفى بتقرير ابن أبي العز، إذ لا يخرج شراح أهل السنة غالبًا عما قرره، حيث قال: (وقوله: «والعرش والكرسي حق» كما بين تعالى في كتابه، قال تعالى: ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ۝١٥﴾(٤)، ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾(٥)...، وذهب طائفة من أهل الكلام إلى أن العرش فلك مستدير من جميع جوانبه محيط بالعالم من كل جهة، وربما سموه الفلك الأطلس، والفلك التاسع، وهذا ليس بصحيح؛ لأنه قد ثبت في الشرع أن له قوائم تحمله الملائكة...، العرش في اللغة: عبارة عن السرير الذي للملك...، وليس هو فلكًا، ولا تفهم منه العرب ذلك، والقرآن إنما نزل بلغة العرب، فهو: سرير ذو قوائم تحمله الملائكة، وهو كالقبة على العالم، وهو سقف المخلوقات...، وأما الكرسي فقال تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾(٦).

وقد قيل: هو العرش، والصحيح أنه غيره...، وإنما هو-كما قال غير

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٥.

(٤) سورة البروج: (١٥).

(٥) سورة غافر: (١٥).

(٦) سورة البقرة: (٢٥٥).

واحد من السلف-: بين يدي العرش كالمرقاة إليه)(١).

ويلاحظ على شراح أهل السنة الاعتماد على أوصاف العرش والكرسي الواردة في النصوص وعدم تجاوز ذلك إلى مصادر أخرى.

وأما قوله: «والله مستغن عن العرش وما دونه» فيفسره الشراح على ظاهره وهو أن الله ليس بحاجة إلى شيء من مخلوقاته، أي: أنه مع استوائه على عرشه ليس محتاجًا إليه، يقول الشيخ عبد الرحمن البراك: (خلق الله السماوات والأرض ثم استوى على العرش، واستواؤه تعالى على العرش لا يلزم منه حاجته إلى العرش، بل هو تعالى مستو على العرش مع غناه عن العرش، وما دون العرش، هو تعالى الممسك للعرش والسماوات والأرض)(٢).

وأما قوله: « محيط بكل شيء»، فقد فسره الشراح على معنى الإحاطة عند أهل السنة، لكن بعضهم خصه بإحاطة العلم، يقول الشيخ صالح الفوزان: (محيط علمه بكل بشيء)(٣).

وزاد بعضهم على إحاطة العلم معاني القهر والعظمة والغلبة، وأن العالم

---

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٢٣-٢٩، وانظر: شروح المشايخ: محمد ابن مانع، ص١٤، وناصر الألباني، ص٥٠-٥١، وعبد الرحمن البراك، ص١٨٨-١٩٠، وعبد الله الغنيمان، ص١٤٨-١٤٩، وصالح الفوزان، ص١٢٣-١٢٥، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٣٨٨-٣٩٨، وصالح آل الشيخ، ١/ ٤٥٧-٤٧٣، وأحمد الغامدي، ص٥٥-٥٧، ومحمد الخميس، ص٧٠-٧١، ١٤.

(٢) شرح الشيخ البراك، ص١٩١، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٣٠، وناصر الألباني، ص٥٢، وصالح الفوزان، ص١٢٥، وعبد الله الغنيمان، ص١٥١، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٣٨٨، وصالح آل الشيخ، ١/ ٤٧٤-٤٧٥، وأحمد الغامدي، ص٥٧.

(٣) شرح الشيخ الفوزان، ص١٢٦، وانظر: شرحي الشيخين: عبد الرحمن البراك، ص١٩٢، ومحمد الخميس، ص٧١.

في قبضته كالخردلة في يد أحد من البشر وله المثل الأعلى، مع صيانته عن الظنون الفاسدة كأن يُظنّ أن إحاطته كالفلك المستدير، يقول ابن أبي العز: (أما كونه محيطًا بكل شيء...، ليس المراد من إحاطته بخلقه أنه كالفلك، وأن المخلوقات داخل ذاته المقدسة، تعالى الله عن ذلك علوًّاكبيرًا، وإنما المراد: إحاطة عظمة وسعة وعلم وقدرة، وأنها بالنسبة إلى عظمته كالخردلة...، ومن المعلوم-ولله المثل الأعلى-أن الواحد منا إذا كان عنده خردلة، إن شاء قبضها وأحاطت قبضته بها، وإن شاء جعلها تحته، وهو في الحالين مباين لها، عال عليها فوقها من جميع الوجوه، فكيف بالعظيم الذي لا يحيط بعظمته وصف واصف، فلو شاء لقبض السماوات والأرض اليوم، وفعل بها كما يفعل بها يوم القيامة، فإنه لا يتجدد به إذ ذاك قدرة ليس عليها الآن، فكيف يستبعد العقل مع ذلك أنه يدنو سبحانه من بعض أجزاء العالم وهو على عرشه فوق سماواته؟ أو يدني إليه من يشاء من خلقه؟ فمن نفى ذلك لم يقدره حق قدره)(١)، وهذا المعنى أتم وأكمل من تفسير الإحاطة بالعلم فقط كما أشار إليه بعض الشراح(٢).

وأما قوله: «وفوقه»، فقد صار في هذا اللفظ خلاف في بعض نسخ المتن، وأول من أشار إلى هذا ابن أبي العز الحنفي وتابعه عليه الشيخ عبد الرحمن البراك، يقول ابن أبي العز: (وأما قوله: «محيط بكل شيء وفوقه»، وفي بعض النسخ: «محيط بكل شيء فوقه»، بغير واو من قوله: فوقه، والنسخة الأولى هي الصحيحة، ومعناها أنه تعالى محيط بكل شيء وفوق كل شيء، ومعنى

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٣٢، وانظر: شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٣٨٨-٣٨٩.
(٢) انظر: شرح الشيخ عبد الله الغنيمان، ص١٥١، وللاستزادة انظر:الرسالة العرشية، لابن تيمية، ومختصر الصواعق، ٣ للموصلي، / ١٢٦٧-١٢٧٢.

الثانية: أنه محيط بكل شيء فوق العرش،وهذه-والله أعلم-إما أن يكون أسقطها بعض النساخ سهوًا، ثم استنسخ بعض الناس من تلك النسخة، أو أن بعض المحرفين الضالين أسقطها قصدًا للفساد، وإنكارًا لصفة الفوقية! وإلا فقد قام الدليل على أن العرش فوق المخلوقات وليس فوقه شيء من المخلوقات، فلا يبقى لقوله: «محيط بكل شيء فوق العرش»،-والحالة هذه-معنى! إذ ليس فوق العرش من المخلوقات ما يحاط به، فتعين ثبوت الواو، ويكون المعنى: أنه سبحانه محيط بكل شيء، وفوق كل شيء)[١].

وهذا ما أكده الشيخ الألباني، وزاد أنه في بعض نسخ المتن أُثبتت: « وبما فوقه»، وقطع بشذوذ ما سوى لفظ: «وفوقه» معللًا ذلك بأنه مخالف لأكثر النسخ من حيث الرواية، ومخالفة للمعنى المراد، وقد أطال في شرح ذلك على نحو مما قاله ابن أبي العز في كلامه السابق[٢].

وبصفة عامة فإن في هذه العبارة دلالة على علو الله-تعالى-وفوقيته كما يرى بعض الشراح، ولم يقتصر الأمر عليهم، فقد استشهد بهذه العبارة عدد من أئمة أهل السنة وبعض الباحثين على إثبات العلو والفوقية[٣].

ومع ذلك فإن بعض الشراح لم يشر إلى دلالة العبارة على العلو[٤]،

---

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٣١، وانظر: شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص١٩٢-١٩٣.

(٢) انظر: شرح الشيخ الألباني، ص٥٣-٥٤.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية١/ ١٩٨، واجتماع الجيوش الإسلامية، ص٣٣٧، ٣٧٧-٣٧٨، والعلو، للذهبي، والعرش، له، ص٢٨٥-٢٨٧، والماتريدية، للأفغاني، ١/ ٥٣٦.

(٤) انظر: شروح المشايخ: محمد ابن مانع، ص١٤، وعبد الله الغنيمان، ص١٥١-١٥٢، وأحمد الغامدي، ص٥٧-٥٨، ، ومحمد الخميس، ص٧٠-٧١.

وبعضهم ذكر دلالتها على العلو لكن دون تفصيل في شرحها [١].

والملاحظ أن أكثر من لم يشر إلى دلالة العبارة على العلو هم ممن انتقدوا الطحاوي في إيراده للألفاظ المجملة التي توهم نفي العلو كقوله: «لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات»، ولو كانت العبارة صريحة على العلو عندهم لم يتعقبوا الطحاوي، فإما أنهم لا يرون دلالة العبارة على ذلك، أو أنهم قصروا في بيان هذا الموضع المهم من عقيدة الطحاوي.

وأما قوله: «تعالى عن الحدود والغايات»، وقوله: « لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات» فقد أورد الطحاوي هاتين العبارتين بعد إثباته رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، وذلك في مقام التنزيه، ولكنهما واجهتا نقدًا من أكثر الشراح، حيث إنهما -وفق منهج أهل السنة- تعدان من الألفاظ المجملة التي تحتمل حقًّا وباطلًا، وليس المقصود هنا بيان موقفهم من الألفاظ مجردة عن قائلها، فإنهم اتفقوا على أن هذه الألفاظ يُسلك فيها منهج أهل السنة في الاستفصال عن المعنى أولًا، ثم بعد ذلك يقبل ما كان حقًّا ويرد ما كان باطلًا، إنما المقصود هنا بيان موقفهم من مراد الطحاوي بهذه الألفاظ.

ومع انتقاد أغلب الشراح لهذه الألفاظ وتمنيهم أن الطحاوي لم يعبر بها في عقيدته[٢]، إلا أنهم اتفقوا أن الطحاوي أراد بها حقًّا، ولم يرد بها معنى باطلًا، ويُكتفى هنا بكلام ابن أبي العز لأنه جمع المعاني التي ذكرها غيره، حيث قال: (أذكر بين يدي الكلام على عبارة الشيخ -رَحِمَهُ اللَّهُ- مقدمة، وهي أن

---

(١) انظر: شرحي الشيخين: صالح الفوزان، ص١٦٢، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٣٨٨-٤٢١.

(٢) انظر: شروح المشايخ: محمد ابن مانع، ص١٠، وناصر الألباني، ص٣٤-٣٥، وعبد الرحمن البراك، ص١٤١، ومحمد الخميس، ص٥٠.

الناس في إطلاق مثل هذه الألفاظ ثلاثة أقوال: فطائفة تنفيها، وطائفة تثبتها، وطائفة تُفصل، وهم المتبعون للسلف، فلا يطلقون نفيها ولا إثباتها إلا إذا بين ما أثبت بها فهو ثابت، وما نفي بها فهو منفي؛ لأن المتأخرين قد صارت هذه الألفاظ في اصطلاحهم فيها إجمال وإبهام، كغيرها من الألفاظ الاصطلاحية، فليس كلهم يستعملها في نفس معناها اللغوي، ولهذا كان النفاة ينفون بها حقًّا وباطلًا، ويذكرون عن مثبتيها ما لا يقولون به، وبعض المثبتين لها يدخل فيها معنى باطلًا مخالفًا لقول السلف، ولما دل عليه الكتاب والميزان، ولم يرد نص من الكتاب ولا من السنة بنفيها ولا إثباتها، وليس لنا أن نصف الله -تعالى- بما لم يصف به نفسه ولا وصفه به رسوله نفيًا ولا إثباتًا، وإنما نحن متبعون لا مبتدعون، فالواجب أن ينظر في هذا الباب، أعني باب الصفات، فما أثبته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبته الله ورسوله من الألفاظ والمعاني، وأما الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها فلا تطلق حتى يُنظر في مقصود قائلها: فإن كان معنى صحيحًا قبل، لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص، دون الألفاظ المجملة، إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها، ونحو ذلك، والشيخ -رَحِمَهُ اللَّهُ- أراد الرد بهذا الكلام على المشبهة...، فالمعنى الذي أراده الشيخ -رَحِمَهُ اللَّهُ- من النفي الذي ذكره هنا حق، لكن حدث بعده من أدخل في عموم نفيه حقًّا وباطلًا، فيحتاج إلى بيان ذلك، وهو: أن السلف متفقون على أن البشر لا يعلمون لله حدًّا، وأنهم لا يحدون شيئًا من صفاته...، ومن المعلوم أن الحد يقال على ما

ينفصل به الشيء ويتميز به عن غيره، والله-تعالى-غير حال في خلقه، ولا قائم بهم، بل هو القيوم القائم بنفسه، المقيم لما سواه، فالحد بهذا المعنى لا يجوز أن يكون فيه منازعة في نفس الأمر أصلًا، فإنه ليس وراء نفيه إلا نفي وجود الرب ونفي حقيقته، وأما الحد بمعنى العلم والقول، وهو أن يحده العباد، فهذا منتف بلا منازعة بين أهل السنة)(١).

وقد اتجه شراح أهل السنة بعد ذلك في توجيه قول الطحاوي إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

الاكتفاء بأن مراد الطحاوي حق، وأنه لم يرد معنى باطلًا، تعليلًا بإحسان الظن به لأنه من أهل السنة، يقول الشيخ صالح الفوزان: (هذه الألفاظ التي ساقها المصنف فيها إجمال ولكن يُحمل كلامه على الحق؛ لأنه-رحمه الله تعالى-من أهل السنة والجماعة، ولأنه من أئمة المحدثين، فلا يمكن أن يقصد المعاني السيئة، ولكنه يقصد المعاني الصحيحة، وليته فصّل ذلك وبيّنه ولم يجمل هذا الإجمال(٢)، ويقول الشيخ محمد ابن مانع عن هذه العبارات: (لو قيل إنها مدسوسة عليه وليست من كلامه لم يكن ذلك عندي ببعيد إحسانًا للظن بهذا الإمام وعلى كل حال فالباطل مردود عليقائله كائنًا من كان ومن قرأ ترجمة المصنف الطحاوي لا سيما في لسان

---

(١) شرح ابن أبي العز، ١/ ٣٥٠-٣٥٢، وانظر: شروح المشايخ: محمد ابن مانع، ص١٠، وعبد العزيز ابن باز، ص٥، وناصر الألباني، ص٣٤-٣٥، وعبد الرحمن البراك، ص١٤١، وعبد الله الغنيمان، ص١٠٣-١٠٤، وصالح الفوزان، ص٨٦-٨٨، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٨٠، ومحمد الخميس، ص٥٠.

(٢) شرح الشيخ صالح الفوزان، ص٨٨.

الميزان عرف أنه من أكابر العلماء وأعاظم الرجال وهذا هو الذي حملناه على إحسان الظن فيه في كثير من المواضع التي فيها مجال لناقد)(١).

الاتجاه الثاني:

تقرير أن الطحاوي أراد بها معنى صحيحًا، مع المطالبة بجمع كلامه ورد متشابهه إلى محكمه، وفي ذلك يقول الشيخ عبد العزيز ابن باز: (المؤلف الطحاوي-رَحِمَهُ اللَّهُ-لم يقصد هذا المقصد؛ لكونه من أهل السنة المثبتين لصفات الله، وكلامه في هذه العقيدة يفسر بعضه بعضًا، ويصدق بعضه بعضًا ويفسر مشتبهه بمحكمه)(٢).

وممن سلك هذا الاتجاه ابن أبي العز إلا أنه زاد على من سبق بأنه وضح العبارات التي تجمع مع هذه العبارات، وهي قول الطحاوي: «محيط بكل شيء وفوقه وقد أعجز عن الإحاطة خلقه»، حيث قال: (وسيأتي في كلام الشيخ: «وقد أعجز خلقه عن الإحاطة به»، فعلم أن مراده أن الله يتعالى عن أن يحيط أحد بحده؛ لأن المعنى أنه متميز عن خلقه منفصل عنهم مباين لهم)(٣)، وقد سلك ابن أبي العز هذا المسلك مع قول الطحاوي: «لا تحويه الجهات كسائر المبتدعات» كما سيأتي.

ولم يقتصر الأمر في توجيه لفظ الحد إلى معنى صحيح على الشراح، بل إن بعض الباحثين قطع بأن مراد الطحاوي نفي الحد الباطل(٤).

(١) شرح الشيخ ابن مانع، ص١٠، وانظر: شرح الشيخ الألباني، ص٣٥-٣٦.
(٢) شرح الشيخ ابن باز، ص٥، وانظر: شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٨٠.
(٣) شرح ابن أبي العز، ١/ ٣٥١.
(٤) انظر: الماتريدية، للأفغاني، ٢/ ٦٤٤.

الاتجاه الثالث:

الاعتذار للطحاوي بأن عبارته جاءت في التنزيه بعد الإثبات وأن هذا مما يُتوسع فيه، يقول الشيخ صالح آل الشيخ: (هنا ذكر هذه الألفاظ متابعة لما جرى عليه المتكلمون في زمنه، وهو ذكرها بعد إثبات، فأثبت الصفات ثم نفى، وقاعدة أهل السنة والجماعة: أن النفي يكون مجملًا وأن الإثبات يكون مفصلًا، ففي قوله هذا نوع مخالفة لطريقة أهل السنة والجماعة؛ لكن كلامه محمول على التنزيه بعد الإثبات، والتنزيه بعد الإثبات يُتوسع فيه)(١).

بقيت الإشارة إلى أن الشراح قد اختلفوا في لفظ «الغايات»، هل هو من الألفاظ المتعلقة بالعلو والمباينة كلفظ الحد، أم أنه متعلق بإثبات الحكمة لله-تعالى-وتنزيهه عن الحاجة والافتقار، لكون لفظ الغاية يحتمل هذا وهذا، وقد انقسموا ثلاثة أقسام:

القسم الأول:

أن اللفظ متعلق بالعلو والصفات الذاتية، وممن يُفهم من كلامه ذلك ابن أبي العز حيث جعلهما في سياق واحد ولم يفرق بينهما(٢)، وكذلك الشيخ صالح آل الشيخ حيث قال: (والحد والغاية متقارب في أن يكون له حد ينتهي إليه اتصافه بالصفة)(٣).

القسم الثاني:

أن اللفظ متعلق بمسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله-تعالى-، يقول

---

(١) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ٣١٧.

(٢) انظر: شرح ابن أبي العز، ١/ ٣٥١-٣٥٣.

(٣) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ٣١٨، وانظر: شروح المشايخ: محمد ابن مانع، ص١٠، وناصر الألباني، ص٣٤-٣٦.

الدكتور أحمد الغامدي: (الغايات: جمع غاية، إن أراد تنزيه الله عن الحاجة فهذا حق لأن الله غني بذاته، وإن أراد أن الله لا يفعل شيئًا إلا لشيء الذي هو نفي التعليل عند الأشاعرة، فإن الله يفعل الفعل لينتج عنه فعل آخر)(١).

القسم الثالث:

أن اللفظ يتعلق به كلا الاحتمالين، دون ترجيح(٢).

أما قول الطحاوي: «لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات»، فقد اتفق الشراح على أن لفظ الجهة فيه إجمال، قد يُراد منه حق وقد يُراد منه باطل، وأن الطحاوي لم يرد بلفظ الجهة معنى باطلًا ولم يرد نفي علو الله-تعالى-، وإنما نفى أن يكون الله في جهة موجودة مخلوقة، وهذا التوجيه لنفي الجهة صحيح، فليس الله في جهة بهذا الاعتبار.

وسيكتفي البحث في هذا الموضع بتعليق ابن أبي العز حيث إن أغلب الشراح لم يخرجوا عن تقريره ولم يفصلوا مثل تفصيله، حيث قال: (وقول الشيخ-رَحِمَهُ اللَّهُ-: «لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات» هو حق، باعتبار أنه لا يحيط به شيء من مخلوقاته، بل هو محيط بكل شيء وفوقه، وهذا المعنى هو الذي أراده الشيخ-رَحِمَهُ اللَّهُ-، لما يأتي في كلامه: أنه تعالى محيط بكل شيء وفوقه، فإذا جُمع بين كلاميه، وهو قوله: «لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات»، وقوله: «محيط بكل شيء وفوقه» عُلم أن مراده أن الله-تعالى-لا يحويه شيء، ولا يحيط به شيء، كما يكون لغيره من المخلوقات، وأنه تعالى هو المحيط بكل شيء، العالي عن كل شيء،

---

(١) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ص٤١، وانظر: شروح المشايخ: عبد العزيز ابن باز، ص٥، وصالح الفوزان، ص٨٧، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) انظر: شرحي الشيخين: عبد الرحمن البراك، ص١٤٢-١٤٣، وعبد الله الغنيمان، ص١٠٥.

لكن بقي في كلامه شيئان:

أحدهما أن إطلاق مثل هذا اللفظ -مع ما فيه من الإجمال والاحتمال- كان تركه أولى، وإلا تسلط عليه، وألزم بالتناقض في إثبات الإحاطة والفوقية ونفي جهة العلو، وإن أجيب عنه بما تقدم، من أنه إنما نفى أن يحويه شيء من مخلوقاته، فالاعتصام بالألفاظ الشرعية أولى.

الثاني: أن قوله: «كسائر المبتدعات» يُفهم منه أنه ما من مبتدع إلا وهو محوي وفي هذا نظر، فإنه إن أراد أنه محوي بأمر وجودي فممنوع، فإن العالم ليس في عالم آخر، وإلا لزم التسلسل، وإن أراد أمرًا عدميًّا، فليس كل مبتدع في العدم، بل منها ما هو داخل في غيره، كالسماوات والأرض في الكرسي، ونحو ذلك، ومنها ما هو منتهى المخلوقات كالعرش، فسطح العالم ليس في غيره من المخلوقات، قطعًا للتسلسل، كما تقدم، ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال: بأن «سائر» بمعنى البقية، لا بمعنى الجميع، وهذا أصل معناها، ومنه «السؤر»، وهو ما يبقيه الشارب في الإناء، فيكون مراده غالب المخلوقات لا جميعها، إذ السائر على الغالب أدل منه على الجميع، فيكون المعنى: أن الله -تعالى غير محوي كما يكون أكثر المخلوقات محويًّا، بل هو غير محوي بشيء تعالى الله عن ذلك، ولا نظن بالشيخ- رَحِمَهُ اللَّهُ -أنه ممن يقول إن الله -تعالى- ليس داخل العالم ولا خارجه بنفي النقيضين، كما ظنه بعض الشارحين، بل مراده: أن الله -تعالى- منزه عن أن يحيط به شيء من مخلوقاته، وأن يكون مفتقرًا إلى شيء منها، العرش أو غيره)[1].

---

(١) شرح ابن أبي العز، ١/ ٣٥٥-٣٥٦، وانظر شروح المشايخ: عبد العزيز ابن باز، ص٥، وناصر =

ثانيًا: الصفات الذاتية الخبرية:

أما فيما يتعلق ببقية الصفات الذاتية الخبرية كالوجه واليدين، فلم يذكر الطحاوي شيئًا منها في عقيدته، ولم ينتقده أحد من الشراح لذلك، مع أن إثبات هذه الصفات مما لا يكاد يخلو منه مصنف عقدي من مصنفات أهل السنة كما سبق بيانه؛ إلا أن هناك عبارات تتعلق بهذه الصفات، وذلك في سياق نفي بعض الألفاظ المجملة التي قد يُفهم منها نفي هذه الصفات، وهي قول الطحاوي في السياق السابق: « تعالى عن الحدود والغايات **والأركان والأعضاء والأدوات**»، وقد جاءت بعد إثباته للرؤية، وهي وإن لم تكن إثباتًا للصفات الذاتية إلا أن ارتباطها بها واضح، ولكن الطحاوي واجه انتقادًا من بعض الشراح لكونها جاءت بلا استفصال، يقول الشيخ عبد الرحمن البراك عاتبًا على الطحاوي إيراده هذه الألفاظ راجيًا ألا يكون ممن ينفي الصفات الذاتية: (وقوله: « والأركان والأعضاء والأدوات» لا حول ولا قوة إلا بالله!عفا الله عن المؤلف وغفر الله لنا وله! ماذا يريد بالأركان والأعضاء والأدوات؟! لقد كان في غنى عن هذا الكلام، أين الآية أو الحديث الذي في الألفاظ؟ والأركان: الجوانب، والأعضاء التي في الإنسان والحيوان هي أجزاؤه التي يمكن أن تتبعض، والمخلوق يتبعض، فالإنسان يتجزأ، وأجزاؤه يقال لها: أعضاء؛ لأنه يمكن انفصالها، فنفي الأعضاء بمعنى: أنه تعالى منزه عن التجزؤ؛ حق فالله منزه عن التجزؤ، فهو تعالى أحد صمد، لكن هذا التعبير محدث يمكن أن يفهم منه المبطل نفي بعض

= الألباني، ص٣٤-٣٦، وعبد الرحمن البراك، ص١٤٥-١٤٦، وعبد الله الغنيمان، ص١٠٦-١٠٨، وصالح الفوزان، ص٨٨، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٨-٢٩٠، وصالح آل الشيخ، ١/ ٣٢٠-٣٢٣، وأحمد الغامدي، ص٤١، ومحمد الخميس، ص٥١.

الصفات؛ لأن قوله: «والأعضاء» يحتمل نفي بعض الصفات الذاتية كالوجه والعينين واليدين، فيقول المبطل: هذه أعضاء، فننفي الأعضاء، وهذا باطل، ونرجو أن المؤلف لم يرد هذا، وإنما أراد نفي ما تحصل به مماثلة المخلوق للخالق، لا سيما أنه قال: «موصوف بصفات الوحدانية منعوت بنعوت الفردانية، ليس في معناه أحد من البرية» فهو في مقام تنزيه الله عن مماثلة المخلوقات)[١].

ويرى الدكتور أحمد الغامدي أن(هذه الألفاظ مما أُخذ على المؤلف- رَحِمَهُ اللَّهُ-وكان الأولى أن يستعمل المصطلحات الشرعية)[٢].

وأما بقية الشراح فقد ذكروا أن هذه الألفاظ يستفصل فيها لاحتمالها[٣]، وزاد بعضهم أنها مما يتسلط به النفاة على نفي الصفات[٤].

ثالثًا: الرؤية:

تتعلق مسألة الرؤية بقول الطحاوي: (والرؤية حق لأهل الجنة، بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق به كتاب ربنا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾[٥]وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن رسول الله- ﷺ-فهو كما قال، ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا

---

(١) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص١٤٣.

(٢) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ص٤١، ووانظر: شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ٣١٨.

(٣) انظر: شروح المشايخ: محمد ابن مانع، ص١٠، وعبد العزيز ابن باز، ص٥، وناصر الألباني، ص٣٤-٣٦، وعبد الله الغنيمان، ص١٠٥-١٠٦، وصالح الفوزان، ص٨٧، ومحمد الخميس، ص٥١.

(٤) انظر: شرحي الشيخين: ابن أبي العز، ١/ ٣٧٢، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٧٨.

(٥) سورة القيامة: (٢٢-٢٣).

من سلم لله -عَزَّ وَجَلَّ- ولرسوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجبه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوهم، أو تأولها بفهم، إذ كان تأويل الرؤية- وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية-ترك التأويل، ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين، ومن لم يتوق النفي والتشبيه، زل ولم يصب التنزيه)(١).

والموضع المتعلق بمسألة الرؤية هو قوله: « والرؤية حق لأهل الجنة، بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق به كتاب ربنا: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣) ﴾ وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه»، وأما قوله : « وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح...»، فهي عبارة عامة في الرؤية وغيرها من مسائل الصفات ولذلك قال في آخرها : « إذ كان تأويل الرؤية-وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية-ترك التأويل، ولزوم التسليم...»، وهذا يتعلق بالموقف العام من نصوص الصفات وسوف يكون بحثه في الفصل السابع بإذن الله، لارتباط العبارة به، ولأن هذه العبارة حصل فيها خلاف كبير، وبحثها بعد معرفة القدر الذي يثبته الطحاوي من الصفات يحل كثيرًا من الإجمال الذي تناوله الشراح من الطرفين.

فأما قول الطحاوي: « والرؤية حق لأهل الجنة»، فقد فسره الشراح بما يوافق إثبات أهل السنة رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة، وفي ذلك يقول الشيخ ابن مانع: (لا شك أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة من فوقهم كما

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٣-١٤.

ثبت ذلك عن النبي- ﷺ-، فهم يرون ربهم بأبصارهم رؤية حقيقية كما يرون القمر والشمس صحوًا ليس دونهما سحاب؛ وهذا متواتر عن النبي- ﷺ-لم ينكره سوى المعتزلة ومن تابعهم على الضلال)(١).

وأما قوله : «بغير إحاطة ولا كيفية»، الذي لم يعلق عليه بعض الشراح، فقد اعتمد عليه شراح المتكلمين في توجيه العبارة بما يوافق معتقدهم، في حين اكتفى بقية الشراح بالتعليق على نفي الإحاطة، يقول ابن أبي العز: (هذا لكمال عظمته وبهائه-سبحانه وتعالى-، لا تدركه الأبصار ولا تحيط به، كما يُعلم ولا يحاط به علمًا)(٢).

وأما نفي الكيفية فقد فسروه بنفي علم العباد بكيفية الرب وصفاته وأن رؤيته مثل بقية صفاته يُعلم معناها لا كيفيتها، يقول الدكتور أحمد الغامدي: (هذا ليس خاصًّا بالرؤية، بل كل الصفات يُنفى عنها الكيف ولا أحد يستطيع أن يحيط بها، فإثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية)(٣)، ويبين الشيخ عبد الرحمن البراك أن نفي الكيفية(يصح إن أريد به نفي العلم بالكيفية، وإلا فرؤية المؤمن لربه لها كيفية)(٤).

وأما قول الطحاوي: « ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن

---

(١) شرح الشيخ ابن مانع، ص٩، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ٣٠٢-٣١٨، وناصر الألباني، ص٢٩، وعبدالرحمن البراك، ص١١٢، وعبد الله الغنيمان، ص٨٣-٨٤، وصالح الفوزان، ص٧٢-٧٣، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢١٦-٢١٨، وصالح آل الشيخ، ١/ ٢٣٦، وأحمد الغامدي، ص٣٦-٣٧، ومحمد الخميس، ص٤٤-٤٥.

(٢) شرح ابن أبي العز، ١/ ٣١٨.

(٣) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ص٣٨، وانظر: شروح المشايخ:صالح الفوزان، ص٧٩، وصالح آل الشيخ، ١/ ٢٣٦-٢٣٧، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٣٦.

(٤) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص١١٢.

اعتبرها منهم بوهم، أو تأولها بفهم»، فقد فسره الشراح بأن نصوص الصفات لا يتوهم فيها مشابهة للمخلوقات ولا يفهم منها معنى فاسد يوجب تحريف النص، يقول ابن أبي العز: (يشير الشيخ -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- إلى الرد على المعتزلة ومن يقول بقولهم في نفي الرؤية، وعلى من يشبه الله بشيء من مخلوقاته، فإن النبي - ﷺ -قال: «إنكم ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»، الحديث: أدخل «كاف» التشبيه على «ما» المصدرية أو الموصولة بـ « ترون» التي تنحل مع صلتها إلى المصدر الذي هو الرؤية، فيكون التشبيه في الرؤية لا في المرئي، وهذا بين واضح في أن المراد إثبات الرؤية وتحقيقها، ودفع الاحتمالات عنها. وماذا بعد هذا البيان وهذا الإيضاح؟ ! فإذا سُلِّط التأويل على مثل هذا النص، فكيف يُستدل بنص من النصوص؟ وهل يحتمل هذا النص أن يكون معناه: إنكم تعلمون ربكم كما تعلمون القمر ليلة البدر؟)(١).

* * *

(١) شرح ابن أبي العز، ١/ ٣٣٩، وانظر: شروح المشايخ: ناصر الألباني، ص٣٢، وعبد الرحمن البراك، ص١٣٥، وعبد الله الغنيمان، ص١٠٠-١٠١، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٧٤، وصالح آل الشيخ، ١/ ٢٨٥-٢٨٦، وأحمد الغامدي، ص٤٠، ومحمد الخميس، ص٤٨.

المبحث الثاني
اتجاه شراح المتكلمين

يقوم منهج المتكلمين في مسائل الاعتقاد عمومًا على تقديم الدلائل العقلية على ما سواها، وأخص ما يبين ذلك في باب الصفات دليلهم المعروف بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، حيث جعلوه الأصل في الباب، ثم نظروا في النصوص فما وافق دلالته قبلوه وما خالف ردوا دلالته الظاهرة إما بالتأويل أو التفويض.

والغاية هنا بيان موقفهم من صفات الله الذاتية، وهي:العلو، والوجه واليدان والعينان، والرؤية.

أما فيما يتعلق بالعلو والصفات الذاتية الخبرية:

فإن للأشاعرة فيها قولين:إثبات علو الله وبعض صفات الذات،وهو اعتقاد أكثر متقدميهم، فإمام المذهب أبو الحسن الأشعري يثبت الاستواء والعلو على العرش حيث يقول: (فإن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول: إن الله-ﷻ-مستو على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[1]...، وقال-ﷻ-: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾[2]، فالسماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات، قال: « ءأمنتم من في السماء»؛ لأنه مستو على العرش الذي فوق السماوات، وكل ما علا فهو سماء، فالعرش أعلى السماوات)[3].

(١) سورة طه: (٥).

(٢) سورة الملك: (١٦).

(٣) الإبانة، ص٤٠٥-٤٠٨.

ويلاحظ أن الأشعري يجعل الاستواء من الأدلة على علو الله -تعالى- كما هو صريح كلامه، وهو ما نسبه إليه المتأخرون من أصحابه، إلا أنه يجعل الاستواء دليلًا على العلو فقط ولا يجعله من الصفات الفعلية بناء على أصله في منع حلول الحوادث بالله، ولذلك ينسب إليه المتأخرون من أصحابه تفسير الاستواء بأنه: (فعل فعله الله في العرش)(١)، وهذا مبني على قوله بنفي الأفعال الاختيارية وأن الفعل هو المفعول، وهذا هو الفرق بين إثبات أهل السنة ومتقدمي الأشاعرة للاستواء حيث إن أهل السنة يجعلونه دليلًا من أدلة الصفات الاختيارية كما أنه من أدلة العلو.

يقول ابن فورك فيمن أثبت الاستواء من الأشاعرة: (فأما أصحابنا الذين قالوا: إن الاستواء فعل، وهو ما ذهب إليه شيخنا -رَحِمَهُ اللَّهُ-، فإنهم أبوا أن يكون ذلك صفة له، وعللوا أن فعله لا يقوم بذاته)(٢).

وممن أثبت العلو من متقدمي الأشاعرة أبو الحسين الطبري حيث قال: (اعلم عصمنا الله وإياك من الزيغ برحمته أن الله سبحانه في السماء فوق كل شيء، مستو على عرشه بمعنى أنه عالٍ عليه، وبمعنى الاستواء الاعتلاء، كما تقول: استويت على ظهر الدابة، واستويت على السطح، يعني علوته...، والعرش ما تعقله العرب وهو السرير، يريد بذلك أيضًا أنه في السماء عال على عرشه)(٣)، ثم رد بعد ذلك على من فسر الاستواء بالاستيلاء وبين فساد قوله(٤).

---

(١) أصول الدين، للبغدادي، ص٩٢.

(٢) مجرد مقالات الأشعري، ص٣٤٣.

(٣) تأويل الأحاديث المشكلة، ل٢٤.

(٤) انظر: المصدر السابق، ل٢٤-٢٥.

ويلاحظ أن متقدمي الأشاعرة مع جعلهم الاستواء من أدلة العلو يردون على من فسر الاستواء بالاستيلاء ولا يرتضون هذا التفسير وينسبونه إلى المعتزلة، والعجيب أن هذا التفسير صار هو المرتضى عند متأخريهم كما سيأتي.

وممن أثبت العلو من متقدمي الأشاعرة القاضي الباقلاني، حيث قال في كتابه التمهيد: (فإن قالوا: فهل تقولون: إنه في كل مكان؟ قيل: معاذ الله، بل هو مستو على العرش كما أخبر في كتابه فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[(١)]، وقال تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾[(٢)]، وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾[(٣)]، ولو كان في كل مكان لكان في جوف الإنسان وفمه، وفي الحشوش والمواضع التي يُرغب عن ذكرها، تعالى الله عن ذلك)[(٤)].

ومع ذلك فللباقلاني ما يخالف تقريره هنا حيث يقول في كتاب الإنصاف: (ويجب أن يُعلم: أن كل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص فالرب-تعالى-يتقدس عنه، فمن ذلك: أنه-تعالى-متقدس عن الاختصاص بالجهات، والاتصاف بصفات المحدثات...، فإن قيل: أليس قد قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ قلنا: بلى، قد قال ذلك ونحن

(١) سورة طه: (٥).

(٢) سورة فاطر: (١٠).

(٣) سورة الملك: (١٦).

(٤) التمهيد، ص٢٩٠، ويلاحظ أن هذا النص هو: في الطبعة التي بتحقيق النصراني الأب رتشرد يوسف، وليس في الطبعة التي بتحقيق عماد الدين حيدر! انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ٢/ ٢٧٤.

نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة، لكن ننفي عنه أمارة الحدوث، ونقول: استواؤه لا يشبه استواء الخلق، ولا نقول إن العرش له قرار ولا مكان؛ لأن الله تعالى كان ولا مكان، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان...، قال أبو عثمان: كنت أعتقد شيئًا من حديث الجهة، فلما قدمت بغداد وزال ذلك عن قلبي فكتبت إلى أصحابنا: إني قد أسلمت جديدًا)(١).

وقال في الكتاب نفسه بعد أن ذكر مسألة الرؤية: (فإن قيل: إذا كان مرئيًّا فأين هو؟ قيل لهم: إن أردتم أين هو في وصف المنزلة والرفعة والجلال...،قيل لهم: الأين سؤال عن مكان وليس هو مما يحويه مكان)(٢).

وهذان النصان صريحان في نفي العلو، وقد حاول بعض الباحثين الجمع بين ما ذكره الباقلاني في الإنصاف وما ذكره في التمهيد فانتهى إلى أنه لا تعارض بينهما وأن مقصوده في الإنصاف نفي الجهة الوجودية حيث قال: (نفي الإمام الباقلاني للجهة يحمل على نفي الجهة الوجودية، بمعنى أن يكون الله-تعالى-في جهة محصورة تعالى الله عن ذلك، والذي يؤكد لنا هذا إثباته لصفة الاستواء على معنى العلو كما مر معنا، فلا يُعقل بعد هذا أن يثبت العلو وينفي الجهة العدمية وهي ما فوق العالم)(٣).

لكن هذا التوجيه غير مستقيم؛ لأن كلام القاضي في الإنصاف صريح في نفي المكان والجهة بلا استفصال أو تخصيص بالجهة والوجودية، والذي

(١) الإنصاف، ص٣٩-٤٠.

(٢) الإنصاف، ١٨٦.

(٣) آراء الباقلاني الاعتقادية، لجودي صلاح الدين، ص٣٦٦، وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرحمن المحمود، ١/ ٤٧٥.

يظهر لي أن ثمة قولين للباقلاني في المسألة، وهذا حال كثير من أئمة المتكلمين، حيث يكون للواحد منهم قولان وربما أكثر في المسألة الواحدة.

وفي التناقض نفسه في مسألة العلو وقع ابن فورك، حيث نقل الإمام ابن تيمية من كتابه «أصول الدين» نصًّا صريحًا في إثبات العلو[١]، مع أنه في مشكل الحديث يتأول العلو والفوقية بفوقية القدر والمكانة لا فوقية المكان[٢].

والمقصود هنا أن كثيرًا[٣] من متقدمي الأشاعرة يثبتون العلو واستواء الله على عرشه.

وأما متأخروهم فينفون علو الله-تعالى-تحت مسمى نفي الجهة والتحيز والمكان، كما يتأولون الاستواء على العرش بالاستيلاء والغلبة أو الملك، فبعد أن ذكر البغدادي أقوال أصحابه في الاستواء-التي منها: العلو والارتفاع-اختار ما هو الصحيح عنده بقوله: (ومعناه عندنا على الملك استوى)[٤]، ويتضح نفيه للعلو أكثر بذكره مسألة عنون لها بقوله: (المسألة السابعة من الأصل الثالث: في إحالة كون الإله في مكان دون مكان)[٥].

وعلى هذا النفي جرى متأخرو الأشاعرة، وفي ذلك يقول الجويني: (ومذهب أهل الحق قاطبة أن الله-سبحانه وتعالى-يتعالى عن التحيز

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٦/ ٩٠.
(٢) انظر: مشكل الحديث، لابن فورك، ص٧٦-٨٣، وانظر: تعليق ابن تيمية على كلامه في المصنفين: مجموع الفتاوى، ١٦/ ٩١-٩٧.
(٣) التعبير بكثير أدق من إطلاق القول بأن متقدمي الأشاعرة يثبتون العلو.
(٤) أصول الدين، ص٨٤.
(٥) المصدر السابق، ص٧٦.

والتخصص بالجهات)[١]، كما أول الاستواء بالاستيلاء والغلبة والقهر[٢].

وكما أن قول الأشاعرة في العلو يلحقه تفصيل، فكذا القول في موقفهم من الصفات الذاتية الخبرية:

فقد أثبت أكثر متقدميهم بعض الصفات الذاتية الخبرية كالوجه واليدين والعينين، فأبو الحسن الأشعري إمام المذهب يثبتها ويصف من نفاها بالابتداع، حيث يقول: (فمن سألنا أتقولون: إن لله سبحانه وجهًا؟ قيل له: نقول ذلك خلافًا لما يقوله المبتدعون...، فإن سئلنا: أتقولون إن لله يدين؟ قيل: نقول ذلك، وقد دل عليه قوله-ﷻ-: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾[٣]...، فثبت أن له يدين)[٤]، ورد بعد ذلك على من يتأول اليد بالنعمة أو القدرة بكلام حسن[٥].

وممن يثبت بعض الصفات الخبرية أبو الحسن الطبري، حيث أثبت اليد كصفة لله-تعالى-، ورد على من فسر اليد بالقدرة أو النعمة[٦]، ولكن الطبري يخالف أبا الحسن الأشعري ويتأول العين وينسب إثباتها للمجسمة

(١) الإرشاد، ص٤٤، والعجيب أن يحكي الجويني أن هذا مذهب أهل الحق قاطبة! فأين يكون متقدمو الأشاعرة الذين يثبتون العلو من هذا الإجماع؟!

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٤٥، وانظر: لمع الأدلة، له، ص١٠٧-١٠٩، والتبصير في الدين، للإسفراييني، ص١٣٧-١٣٨، ومعالم أصول الدين، للرازي، ص٢٦-٢٧، والاقتصاد، للغزالي، ص٢٤٥-٢٦٠، وعقيدة الحضرمي، ص٢٤٥، والإشارة إلى مذهب أهل الحق، للشيرازي، ص١٥١-١٥٢، وشرح جوهرة التوحيد، للباجوري، ص١٣٨، وشرح الخريدة البهية، للدردير، ص١٥٧-١٥٨.

(٣) سورة الفتح: (١٠).

(٤) الإبانة، ص٤٤٣-٤٤٥، وانظر: إثباته لصفة العين، ص٢١٥.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص٤٤٩-٤٥٥.

(٦) انظر: تأويل الأحاديث المشكلة، للطبري، ل٢١.

ويرد عليهم(١).

ومن يثبت الوجه واليدين والعينين من متقدمي الأشاعرة الباقلاني(٢)، ونسب نفي هذه الصفات إلى المعتزلة حيث قال في سياق نقده لمذهبهم: (وزعموا جميعًا أنه لا وجه لله تعالى...، وأنه لا يد له)(٣).

ومن أثبت هذه الصفات ابن فورك حيث قال مؤصلًا لمذهبهم في ما ورد في النصوص من إثبات للوجه لله-تعالى-: (اعلم أن أحد أصولنا في هذا الباب أنه كلما أطلق على الله-عز وجل-من هذه الأوصاف والأسماء التي قد تجري على الجوارح فينا، فإنما يجري ذلك في وصفه على طريق الصفة، إذا لم يكن له وجه آخر يحمل عليه، مما يسوغ فيه التأويل، وذلك لصحة قيام الصفة بذاته، فإن قيامها مما لا يقتضي انتقاض توحيده)(٤).

ومن أثبت هذه الصفات ابن طلحة اليابري(٥) من علماء المغرب حيث قال: (ومن صفاته أن له وجهًا ويدين وعينين، لا جوارح ولا أجسام...، فلما وصف بها نفسه وصفناه بها من غير تكييف؛ لأن العقل لا يوجبها ولا ينفيها(٦) ولم تكن جوارح لأنها من صفات الخلق)(١).

---

(١) انظر: المصدر السابق، ل٥-٦.

(٢) انظر: الإنصاف، ص٢٣-٢٤.

(٣) التمهيد، ص٢٨٦-٢٨٧.

(٤) مشكل الحديث، ص١٧٢.

(٥) هو: أبوبكر عبد الله بن طلحة بن محمد بن عبد الله، ابن طلحة اليابري، من علماء الأشاعرة، كان ذا معرفة بالفقه والأصول والنحو والتفسير، توفي سنة ٥١٦هـ. انظر: طبقات المفسرين، للسيوطي، ص٥٥، ومقدمة تحقيق مختصره في أصول الدين، د.محمد الطبراني، ص٤٣-١٠٠.

(٦) تقرير اليابري أن العقل لا ينفي هذه الصفات يؤكد مدى الفرق بين متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم مع أنه يمثل مرحلة ما بعد المتقدمين.

ويلاحظ أن متقدمي الأشاعرة في الصفات التي يثبتونها يردون تأويلات المعتزلة لها كتأويل اليد بالقدرة أو النعمة، مع أن هذه التأويلات صارت هي المعتمدة عند المتأخرين، ولكن ينبه إلى أن على إثبات المتقدمين ملاحظتين:

الأولى: أن إثباتهم ليس مطردًا في كل الصفات الذاتية الخبرية، بل إن أكثرهم ينفي ما عدا الوجه واليدين والعينين كما في الساق والأصابع وهذا يدل على أن الموافقة لأهل السنة ليست تامة.

الثانية: أن بعضهم يقرن إثباته له بنفي ألفاظ مجملة كنفي أن تكون أبعاضًا أو جوارح، وهذا يُشعر بنوع تفويض لها، وعلى كلٍّ فإثبات كثير من متقدمي الأشاعرة لبعض الصفات الذاتية مشهور، مع أهمية تجنب إطلاق الأحكام العمومية التي تشعر بالموافقة التامة من كل وجه أو أن الإثبات كان من جميع متقدميهم بلا استثناء فإن هذا مبالغة في تقرير الموافقة يقال فيها ما يقال في المبالغة بتقرير المخالفة.

ومما يؤكد أن إثبات بعض الصفات الخبرية كان مذهبًا لأكثر المتقدمين من الأشاعرة أن متأخري الأشاعرة يحكون ذلك وينسبونه لمتقدميهم، وفي ذلك يقول الجويني: (ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل)[٢].

وعقد ابن خمير بابًا بعنوان «الصفات التي أثبتها بعض الأئمة من النقل ولا يعضده العقل»، قال فيه: (أما الصفات التي أثبتها بعض أئمتنا من النقل

---

(١) المختصر في أصول الدين، ص١٥٥-١٥٦.

(٢) الإرشاد، ص١٣٧.

ولا يعضده العقل فهي ثلاث: اليدان والوجه والعين)[١].

وممن نسب هذا إلى المتقدمين الآمدي، حيث قال: (من الأصحاب من زاد على هذا[٢] وأثبت العلم بوجود صفات زائدة على ما أثبتناه مثل البقاء والوجه والعينين واليدين)[٣]، ويلاحظ أن في قوله: «صفات زائدة» دلالة صريحة على أن المتقدمين يثبتونها إثباتًا حقيقيًّا الأمر الذي يُعتبر عند المتأخرين تجسيمًا وتشبيهًا ويشنعون على من قال به من أهل السنة!

ولذلك يقول الإمام ابن تيمية: (وليس للأشعري في ذلك[٤] قولان، بل لم يتنازع الناقلون لمذهبه نفسه في أنه يثبت الصفات الخبرية التي في القرآن، وليس في كتبه المعروفة إلا إثبات هذه الصفات، وإبطال قول من نفاها وتأول النصوص.

وقد رد في كتبه على المعتزلة-الذين ينفون صفة اليد والوجه والاستواء، ويتأولون ذلك بالاستيلاء-ما هو معروف في كتبه لمن يتبعه، ولم ينقل عنه أحد نقيض ذلك، ولا نقل أحد عنه في تأويل هذه الصفات قولين، ولكن لأتباعه فيها قولان: فأما هو وأئمة أصحابه فمذهبهم إثبات هذه الصفات الخبرية، وإبطال ما ينفيها من الحجج العقلية، وإبطال تأويل نصوصها)[٥].

---

(١) مقدمات المراشد، ص١٩٨.

(٢) يقصد الصفات السبع التي يثبتونها.

(٣) غاية المرام، ص١٣٥، وانظر: عقيدة أبي بكر الحضرمي، ص٢٣١، وأصول الدين، للبزدوي، ص٣٩، وتبصرة الأدلة، للنسفي، ١/ ٢٨٦، وطوالع الأنوار، ص١٩٠، وشرح السنوسية، ص١٢٢، ولباب المحصل، لابن خلدون، ص١٥٩، وللاستزادة انظر: موافقات الفرق الكلامية لأهل السنة، للدكتور سليمان الربعي، ص١٧٠-١٧٧.

(٤) يعني في الصفات الخبرية.

(٥) درء التعارض، ٥/ ٢٤٨.

وأما من جاء بعد الأشعري وطبقة طلابه فهم متفقون على تأويل الصفات الذاتية الخبرية أو تفويضها، وفي ذلك يقول الجويني بعد أن حكى إثبات بعض أئمتهم لليدين والعين والوجه: (والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود)[١].

ويقول البغدادي: (زعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله-تعالى-صفات له، والصحيح عندنا أن وجهه ذاته، وعينه رؤيته للأشياء)[٢].

وعلى هذا جرى المتأخرون من الأشاعرة حتى إنهم لا يكادون يذكرون غيره مذهبًا لهم[٣]، كما يلاحظ أنهم يدرجون نفي هذه الصفات في الغالب تحت اسم نفي الأعضاء والأدوات والأبعاض وما إلى ذلك من الألفاظ المجملة.

وأما الماتريدية فالأمر عندهم أوضح مما هو عند الأشاعرة، وذلك أن نفي العلو والصفات الذاتية الخبرية محل اتفاق عندهم ولا يوجد بينهم خلاف في ذلك، وهذا النفي هو الذي كان عليه إمام المذهب أبو منصور الماتريدي وعليه سار أتباعه من بعده، يقول الماتريدي في علو الله-تعالى-: (الأصل فيه أن الله-سبحانه-كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه

---

(١) الإرشاد، ص١٣٧.

(٢) أصول الدين، ص١٠٩، وانظر: تأويله لصفة اليد، ص١١٠-١١١.

(٣) انظر: إيضاح الدليل، لابن جماعة، ص١٢٤، والمواقف، للإيجي، ص٢٩٨، ومعالم أصول الدين، للرازي، ص٢٥، وأساس التقديس، له، ص٩٠، وعقيدة الحضرمي، ص٢٣١-٢٣٤، وكبرى اليقينيات، للبوطي، ص١٣٧.

على ما كان، فهو على ما كان وكان على ما عليه الآن، جل عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان، إذ ذلك أمارات الحدث التي بها عرف حدث العالم)(١).

ويقول في الاستواء على العرش: (لو كان العرش الذي قال-عَجَلَّ-: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾(٢)، هو ما فهمه أهل التشبيه من مكان، لم يكن ليجب أن يفهم من الاستواء عليه الاستقرار، أن يكون لله مكان يوصف بالكون فيه وعليه؛ لأنه ليس في كون أحد في مكان-وإن جل قدره، وعظم خطره-رفعة ولا نباهة فيما يتعارف من أمر الملوك والأجلة، بل كل منسوب إلى مكان من جهة التمكين فيه والقرار، منسوب إلى استعانة وحاجة منه إليه، جل الله عن ذلك)(٣).

وهذا ما جرى عليه الماتريدية من بعده، وفي ذلك يقول النسفي: (صانع العالم-جل وعلا-لا يوصف بكونه متمكنًا في مكان لما أن القول بقدم المكان باطل إذ هو غير متمكن في الأزل...، وإذا كان الله-تعالى-غير متمكن في الأزل ولا مماس للعرش فلو تمكن بعد خلق المكان لتغير عما كان عليه، ولحدثت فيه مماسة، والتغير وقبول المماسة من أمارات الحدث وهو مستحيل على الله تعالى)(٤).

(١) التوحيد، ص١٣٢.
(٢) سورة طه: (٥).
(٣) تأويلات أهل السنة، ٤/ ٤٤٩-٤٥٠.
(٤) التمهيد، ص٣٦. وانظر: بحر الكلام، له، ص٢١٣-٢١٤، وتبصرة الأدلة، له، ١/ ٣٢٥-٣٥١، والبداية من الكفاية، للصابوني، ص٤٥-٤٦، وأصول لدين، للبزدوي، ص٤٠-٤٢، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص٦٧٦-٦٧٧، وأصول الدين، للغزنوي، ص٦٩-٧٥، والمسامرة، لابن الهمام، ص٣٠-٣٣، والاعتماد، للنسفي، ص١٥٨-١٦٩.

وأما فيما يتعلق بموقف الماتريدية من الصفات الذاتية الخبرية، فالقول بنفيها وتنزيه الله عن الاتصاف بها محل اتفاق عندهم كذلك، يقول النسفي بعد أن بين وجوب تنزيه الله عن سمات الحدوث والجسمية في بيان موقفه من النصوص التي جاءت بإثباتها: (إن هذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنن المروية التي يوهم ظاهرها التشبيه وكون الباري تعالى جسمًا متبعضًا متجزئًا، كانت كلها محتملة لمعان وراء الظاهر، والحجج المعقولة التي بيناها غير محتملة)(١).

وهذا التأصيل الذي قرره النسفي سار عليه الماتريدية جميعًا فتأولوا الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعينين، وتأويلاتهم لها من جنس تأويلات متأخري الأشاعرة وحجتهم في نفيها هي نفس حجج متأخري الأشاعرة(٢).

- **الرؤية:**

تعتبر مسألة الرؤية من المباحث المتعلقة بالسمعيات عند المتكلمين، وهي ما كان السبيل إلى إثباتها النقل بعد أن يحكم العقل بجوازها، ولقد اتفق الأشاعرة والماتريدية على إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، ولكن لارتباط الرؤية بمسألة العلو والصفات الذاتية صار إثباتهم لها مختلفًا عن إثبات أهل السنة لها، فأما من أثبت العلو وبعض الصفات الخبرية من متقدمي الأشاعرة فلم يذكروا في إثباتهم للرؤية ما يقتضي نفي العلو بل كان

(١) تبصرة الأدلة، ١/ ٢٨٣.

(٢) انظر: تأويلات أهل السنة، للماتريدي، ٨/ ٢٠٦، ٦/ ١٢٩، ٢/ ٥٥١، وتبصرة الأدلة، للنسفي، ١/ ٢٨٤-٢٩٠، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص٦٧٦-٦٨٥، وغاية المرام، للمقدسي، ص٣٩٠-٣٩٣، وأصول الدين، للبزدوي، ص٣٧-٣٩، والمسامرة، لابن الهمام، ص٣٥-٣٧.

إثباتهم لها قريبًا من إثبات أهل السنة[١].

وأما من نفى علو الله على خلقه من متأخري الأشاعرة وكافة الماتريدية فقد صار إثباتهم للرؤية مخالفًا لإثبات أهل السنة مخالفة صريحة، حيث أرادوا الجمع بين إثبات الرؤية وبين معتقدهم في نفي العلو فانتهوا إلى إثبات الرؤية مع نفي كل ما يلزم منه كون الباري في جهة أو مكان، والأشاعرة والماتريدية متفقون على ذلك، يقول النسفي: (ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله -تعالى- في الدار الآخرة، فيرونه لا في مكان ولا على جهة من مقابلة أو اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبينه تعالى، وغير ذلك من المعاني التي هي من أمارات الحدث)[٢].

وحين أراد الشراح من المتكلمين شرح الطحاوية وجدوا فيها ما يوافق معتقدهم[٣] في نفي العلو والصفات الذاتية الخبرية: فأما معتقدهم في العلو والصفات الذاتية: فقد اعتمدوا فيه على قول الطحاوي: (تعالى عن الحدود والغايات، والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)[٤]، فقوله: « تعالى عن الحدود والغايات»، و: «لا تحويه

(١) انظر: الإبانة، للأشعري، ص٢٧٦-٣٠٥، والتمهيد، للباقلاني، ص٣٠١-٣١٦، وتأويل الأحاديث المشكلة، للطبري، ل٤٣-٤٤.

(٢) التمهيد، ص٦٤. وانظر: التوحيد، للماتريدي، ص١٤٢-١٤٣، وأصول الدين، للغزنوي، ص١١٨، والبداية من الكفاية، للصابوني، ص٧٤-٨٠، والاعتماد، للنسفي، ص٢١٤-٢١٥، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص٧٩٣-٨٠٣، وانظر في إثبات الأشاعرة للرؤية: لمع الأدلة، للجويني، ص١٥-١٩، والإرشاد، له، ص١٥١-١٥٣، والاقتصاد، للغزالي، ص٢٧٤-٢٨٩، وشرح الخريدة، للدردير، ص٢٠٠-٢٠٤، ومقدمات المراشد، لابن خمير، ص٢١٤-٢١٧.

(٣) لا يوجد شارح من متقدمي الأشاعرة على الطحاوية بل الشراح كلهم إما من متأخريهم أو من الماتريدية وهم متفقون على النفي كما سبق.

(٤) العقيدة الطحاوية، ص١٥.

الجهات الست كسائر المبتدعات»، يفسرهما الشراح بما يوافق معتقدهم في نفي العلو عن الله، وقوله: «والأركان والأعضاء والأدوات»، يفسرونه بما يوافق معتقدهم بنفي الصفات الذاتية الخبرية كالوجه واليدين.

يقول الصرغمتشي: (تعاظم وارتفع -سبحانه وتعالى- عن الحدود إذ الحد ما يعرف به ماهية الشيء تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، والغايات: إذ الغاية ما ينتهي بها الشيء وربنا سبحانه وتعالى منزه عن ذلك، والأركان: إذ ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والله تعالى عما يقوم به بل قيام جميع الأشياء بالله سبحانه وتعالى، والأعضاء: لما فيه من تشبيهه بخلقه تعالى الله عن ذلك، والأدوات: أي الآلات وهي التي يحتاج إليها في إيجاد الأفعال والله منزه عن ذلك لا يحتاج إلى شيء لأن الحاجة من علامات العجز تعالى عن ذلك، قوله: لا تحويه الجهات كسائر المبتدعات: أي لا يشتمل على الله الجهات الست وهي الفوق والتحت والخلف والقدام واليمين والشمال كما تحوي الجهات جميع المخلوقات إذ المخلوق لا يخلو عن التحيز في إحدى الجهات الست لأن الحادث لا في محل مستحيل، قال أهل السنة نصرهم الله: إن الله سبحانه وتعالى ليس بمتمكن في مكان)[1].

وفي المعنى نفسه يقول الهندي: (الحد وصف المحدود، وهو المحصور المقهور تحت قهر الحد، وهو قهار فلا يكون محدودًا، والغاية عبارة عن النهاية، والأركان والأعضاء صفات الأجسام، والأدوات آلات الأجسام، والقديم سبحانه وتعالى منزه عن هذه الأوصاف كلها،« لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات» لأنه تعالى نفى أن يكون مثلًا لشيء...،

(١) شرح الصرغمتشي، ل١٦-١٧.

وفي إثبات الجهة والتحيز إثبات للمماثلة مع الأجسام وفي وصفه بالجهات قول بإحاطتها)(١).

وعلى هذا جميع الشراح(٢)، ويلاحظ أنهم جعلوا هذه العبارة هي المحكمة الواضحة بخلاف شراح أهل السنة الذين جعلوها عبارة متشابهة ترد إلى المحكم من كلام الطحاوي، بل إن بعض المعاصرين من الأشاعرة ألف كتابًا سماه: « تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود كلمة حول عقيدة الإمام الطحاوي: تعالى عن الحدود والغايات ومدى مخالفة ابن تيمية لها»(٣).

وكما هو واضح من عنوان الكتاب أنه مبني على هذه العبارة، وقد استدل بها على معتقد متأخري الأشاعرة في نفي العلو وأنهم أولى بالطحاوي وبمؤلفها من أهل السنة الذين سماهم المشبهة والمجسمة، والكتاب فيه استطرادات وتطويل وموقف المؤلف من العبارة لا يخرج عما ذكره الشراح قبله، وخلاصة موقفه من شراح أهل السنة هو ما بينه بقوله: (وجدتُ سائر المخالفين الذين شرحوا عقيدة هذا الإمام ردوا على الإمام الطحاوي نفيه هذا، وعدوا هذا من التنزيهات التي جاء بها من فضول الكلام وسقطه، فتأسف بعضهم لذلك، وادعى جلهم الإجمال فيها، والعجيب أن يصل الأمر ببعضهم إلى دعوى أن هذه العبارة التي أتى بها الإمام الطحاوي في

---

(١) شرح الهندي، ص٨٧-٨٨.

(٢) انظر: شرح الشيباني، ص٢١، وشرح الناصري، ل١٧٦-١٧٩، وشرح الأقحصاري، ص١٥٧، والشرح الكبير، للحبشي، ص١٨٦-١٨٨، والشرح الصغير، له، ص٥٠-٥١، وشرح الميداني، ص٧٣-٧٤، وشرح القونوي، ل٢٠-٢١، وشرح جبران، ص٢٧-٢٨.

(٣) انظر: تنزيه الحق المعبود، لعبد العزيز الحاضري.

سياق النفي، ربما تكون موضوعة مدسوسة عليه، كل ذلك لأنها لا تؤيد مشربهم، ولا تقرهم على باطلهم الدال على الجسمية)(١).

وأما ما يتعلق بقول الطحاوي: «والعرش والكرسي حق وهو مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء وفوقه»، فكان موقف شراح المتكلمين منها كالآتي: أما العرش والكرسي فقد فسره الشراح بما يوافق معتقدهم وهو أنه جسم نوراني عظيم وأن الواجب عدم الخوض في تأويله، يقول الناصري: (والمذهب عند أصحابنا-رحمهم الله-أن كل ما ثبت بالكتاب والسنة الواضحة ولا يتعلق به العمل فإنه لا يجب الاشتغال بتأويله بل يجب الاعتقاد بثبوته وحقيته المراد بذكره ووروده)(٢).

وأما قول الطحاوي: « وهو مستغن عن العرش وما دونه»، فقد اتفق الشراح على أنه قصد أن الله خلق العرش لا لحاجته إليه لأنه غني عن العالمين، ولكن بعض الشراح زاد على هذا المعنى بأن فسر الاستغناء عن العرش في قول الطحاوي بأنه يتضمن نفي الاستواء عليه، وفي ذلك يقول الهندي: (إنما قال: « هو مستغن العرش وما دونه» نفيًا لتوهم الحاجة إلى التمكن على العرش والتحيز في الجهة كما قاله المجسمة)(٣).

(١) تنزيه الحق المعبود، ص٥٠، وانظر نقده للشيخين ابن أبي العز وابن باز: ص١١٥-١١٦، وانظر نقده لمن فسر نفي الغاية بما يتعلق بمسألة الحكمة: ص١٢٠.

(٢) شرح الناصري، ل٢١٦-٢١٧، وانظر: شرح الشيباني، ص٢٥، وشرح الصرغمتشي، ل٢٣-٢٤، وشرح القونوي، ل٢٨، وشرح الأقحصاري، ص١٧٧-١٧٩، وشرح الهندي، ص١٠٥، وشرح الميداني، ص٩٠-٩٢، وشرح القسطنطيني، ل٧-٨، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٢٦، والشرح الصغير، له، ص٦٢، وشرح جبران، ص٤٢-٤٣.

(٣) شرح الهندي، ص١٠٦، وانظر: شرح الناصري، ل٢١٧، وشرح الصرغمتشي، ل٢٤، وشرح القونوي، ل٢٨، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٢٧، والشرح الصغير، له، ص٦٢-٦٣.

وأما قول الطحاوي: « محيط بكل شيء وفوقه»، وهذه العبارة التي استند إليها بعض شراح أهل السنة في الاستدلال على أن الطحاوي من مثبتة العلو والفوقية، وأنها من محكمات كلامه التي يُرد إليها كلامه المشتبه، فقد ذهب شراح المتكلمين إلى خلاف ذلك تمامًا، ففسروا الإحاطة بإحاطة العلم، يقول الهندي: (أراد بالإحاطة بكل شيء إحاطته بالعلم لا كإحاطة الظرف على المظروف، لأن ذلك من خصائص الجسم والله منزه عنه)(١).

وأما قول الطحاوي: «وفوقه»، فقد سبق بيان أن هذا الموضع من العبارة هو أخص ما استدل به شراح أهل السنة في تقرير أن الطحاوي من مثبتة العلو، أما شراح المتكلمين فكانوا على خلاف ذلك، فقد وقع بينهم خلاف في النسخ ومن ثم خلاف في تفسيرها وذلك على أربعة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

إثبات العبارة: «وفوقه» وعلى هذا أغلب الشراح، وقد فسروا الفوقية بعد ذلك بفوقية القدر والقهر والمكانة لا فوقية الذات كما فسرها بعض شراح أهل السنة، وفي ذلك يقول الهندي: (أراد بقوله: «وفوقه» الفوقية من حيث المكانة بالقهر والغلبة، لا من حيث المكان كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٨﴾﴾(٢)؛ إذ لا تمدح غير الفوقية بالقهر إذ الحارس قد يكون فوق السلطان من حيث المكان)(٣).

---

(١) شرح الهندي، ص١٠٦، وانظر: شرح الصرغمتشي، ل٢٤، وشرح القونوي، ل٢٩، وشرح الناصري، ل٢١٧، وشرح القسطنطيني، ل٨، وشرح الأقحصاري، ص١٧٩، وشرح الميداني، ص٩٣، وشرح جبران، ص٤٤.

(٢) سورة الأنعام: (١٨).

(٣) شرح الهندي، ص١٠٦، وانظر: شرح الناصري، ل٢١٧-٢١٨، وشرح الأقحصاري، ص١٧٩، وشرح المؤلف المجهول، ل٤١، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٢٩، والشرح =

وممن أثبتها «وفوقه» الشيخ جبران إلا أنه لم يرتضِها حيث ذكر أنها مثبتة في نسخة: «فوقه» وذكر أن معناها (محيط بكل شيء فوق العرش)(١).

الاتجاه الثاني:

إثبات العبارة «فوقه»، مع رجع الضمير فيها إلى العرش، فيكون المعنى أن الله محيط بكل شيء فوق العرش، وفي ذلك يقول القسطنطيني: (محيط بكل شيء فوقه: أي فوق العرش)(٢).

الاتجاه الثالث:

إثبات العبارة «وبما فوقه»، وتفرد بها الميداني من الشراح، حيث قال: («محيط» علمه، «بكل شيء» حواه، «وبما فوقه» وبما تحته وما والاه)(٣).

ويظهر من سياقه أنه يرجع الضمير إلى قول الطحاوي «كل شيء» فيكون المعنى محيط بكل شيء وبما فوق كل شيء.

الاتجاه الرابع:

الخلاف في تحديد اللفظة المثبتة عنده بناء على الخلاف في نسخ الشرح نفسه لدى الشارح، ويمثل هذا الشيباني، فقد حصل بين النسخة المطبوعة للشرح والنسخ المخطوطة فرق كبير، ففي المطبوع أثبتت (وما فوقه)(٤)، وفي نسخة مخطوطة للشرح أثبتت (فوقه)(٥)، وفي نسخة أخرى أثبتت

= الصغير، له، ص٦٤-٦٥.

(١) شرح جبران، ص٤٤.

(٢) شرح القسطنطيني، ل٨، وانظر: شرح الصرغمتشي، ل٢٤، وشرح القونوي، ل٢٩.

(٣) شرح الميداني، ص٩٣.

(٤) انظر: شرح الشيباني، ص٢٥.

(٥) انظر: ل١٨.

(وفوقه)[١]، والشارح لم يعلق على هذه اللفظة ولذلك يصعب تحديد موقفه منها.

- الرؤية:

أما مسألة الرؤية التي أثبتها الطحاوي في عقيدته، فقد وجهها شراح المتكلمين بما يوافق معتقدهم في إثبات الرؤية وإنكار العلو، فقد فسروا قول الطحاوي: « والرؤية حق لأهل الجنة»، بما يوافق معتقدهم في ثبوت الرؤية وهذا أمر متفق عليه بينهم، واعتمدوا في معتقدهم الخاص على قول الطحاوي: « بغير إحاطة ولا كيفية»، حيث جعلوا نفي الإحاطة والكيفية بمعنى أن الرؤية تكون بنفي الجهة أو المقابلة إلى غير ذلك مما ينفونه، وفي ذلك يقول الأقحصاري: (لأنه منزه عن حد ونهاية ومقابلة وجهة وكيفية)[٢]، ويقول الهندي: (أراد أن يثبت رؤيته-ﷻ-، أعني بأن رؤية الله بالأبصار في دار القرار للأبرار حق، فيرونه لا في مكان ولا على جهة، أو اتصال شعاع، أو ثبوت مسافة بين الرائي وبينه تعالى، وهو المراد بقوله: « بلاكيفية»، مقصوده الاعتقاد بأصل الرؤية وعدم الاشتغال بالكيفية،وإنما قال: « بغير إحاطة»؛ لأن الإحاطة-وهي الإدراك بالجوانب-محال على الله، لأنه ليس بجسم حتى يكون له نهايات فيدرك بها)[٣].

وقد اعتمد شراح المتكلمين على هذه العبارة لنفي ما يرون أنه يستحيل

---

(١) انظر: ل١٣، مخطوطة، نسخة، ١٠٧٧ه.

(٢) شرح الأقحصاري، ص١٤٤-١٤٥.

(٣) شرح الهندي، ص٧٨، وانظر: شرح الشيباني، ص١٨-٢٠، وشرح الناصري، ل١٦٥، وشرح الصرغمتشي، ل١٤، وشرح القونوي، ل١٨، وشرح الميداني، ص٦٨-٦٩، والشرح الكبير، للحبشي، ص١٦٠-١٦١، والشرح الصغير، له، ص٤٢، وشرح جبران، ص٢٣.

اتصاف الله به، وذلك تحت نفي الإحاطة والكيفية، ولهذا ينتقد الحبشي أهل السنة بأنهم حين أثبتوا الجهة وقعوا في الخوض في الكيفية وإن كانوا (يقولون لفظًا بلا كيفية لكنهم يعتقدون الكيفية؛ لأنهم يثبتون الجهة لله)(١).

وأما قول الطحاوي بعد ذلك: « كما نطق به كتاب ربنا...» فسيأتي بحثه عند الحديث عن الموقف من نصوص الصفات بشكل عام، وإنما يُقتصر هنا على قول الطحاوي: « ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوهم، أو تأولها بفهم»، وقد فسره الشراح بما يوافق معتقدهم في إثبات الرؤية بما يرونه وسطًا بين تشبيه أهل السنة في إثبات الجهة وبين تفريط المعتزلة في نفي الرؤية لئلا يلزم التشبيه، وفي ذلك يقول الحبشي: (وقوله: «لمن اعتبرها منهم بوهم» المراد به المشبهة الذين ظاهرًا يقولون آمنا بالرؤية أما في الحقيقة فلم يؤمنوا، وقوله: «أو تأولها بفهم» المراد به من كان كالمعتزلة فقد نفوا الرؤية نفيًا صريحًا)(٢).

* * *

(١) الشرح الصغير، للحبشي، ص٤٣.

(٢) الشرح الصغير، للحبشي، ص٤٧، وانظر: الشرح الكبير، له، ص١٧٧-١٧٩، وشرح الشيباني، ص٢٠، وشرح الناصري، ل١٧٣-١٧٥، وشرح الصرغمتشي، ل١٦، وشرح القونوي، ل٢٠، وشرح الهندي، ص٥٨، وشرح الميداني، ص٧٢، وشرح جبران، ص٢٧، وشرح الأقحصاري، ص١٥٤.

المبحث الثالث

منهج الإمام الطحاوي

بعد تأمل عبارات الطحاوي المتعلقة بالصفات الذاتية وما ذكره الشراح من أهل السنة والمتكلمين في تفسيرها يتبين ما يلي:

أولًا: فيما يتعلق بمسألة العلو، فالذي يظهر أن الإمام الطحاوي -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- من مثبتي هذه الصفة، والذي يدل على ذلك قوله: (وهو مستغن عن العرش وما دونه محيط بكل شيء وفوقه)[(١)]، والعبارة التي تدل على العلو هي قوله: «وفوقه»، وقد سبق بيان أن هناك خلافًا حصل في إثبات هذه اللفظة، فلابد من توضيح اللفظ الصحيح المثبت في المتن، والذي يترجح بعد التأمل والمقارنة أن اللفظة الصحيحة هي «وفوقه» ويشهد لذلك النظر في جهة الرواية والدراية، فأما ما يشهد لذلك من جهة الرواية فيتضح بما يلي:

١- أنها هي المثبتة في كل نسخ شروح أهل السنة لاسيما الشرح المتقدم وهو شرح ابن أبي العز.

٢- أنها هي اللفظة المثبتة في أغلب شروح المتكلمين مع أن بعضهم خالف في ذلك، وقد يعترض معترض بأن الكثرة والقلة ليست ضابطًا دقيقًا في الترجيح في مثل هذه المسائل، ومع وجاهة ذلك، فإن هذه القرينة عند ضمها إلى غيرها من الاعتبارات والشواهد تؤكد ذلك.

٣- أنها اللفظة المثبتة في أقدم شرح للمتن[(٢)]، وهو شرح الغزنوي

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٩.

(٢) لا يمكن الرجوع لأقدم مخطوط للمتن نظرًا لقدم المؤلف ولأن أغلب النسخ التي حصلت عليها ليست بأقدم من زمن الشراح في القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

المتقدم الذي اختصره الناصري، وهو مع أنه من شروح الماتريدية إلا أن صاحبه أثبتها «وفوقه».

٤- أن الحبشي أثبتها هكذا وهو يرويها بالسند المتصل إلى المؤلف(١).

٥- أن كثيرًا من أئمة المسلمين المحققين أثبتوها هكذا، مثل الإمام ابن تيمية وابن القيم والذهبي مما يؤكد أن هذه النسخة المعتمدة عندهم(٢).

وأما ما يشهد لهذا من جهة الدراية والمعنى المراد فهو أن قوله: «فوقه» إما أن يعود الضمير فيه إلى الله، وهو مما ينزه الله عنه ويستحيل أن يكون ذلك مرادًا للطحاوي، وإما أن يعود إلى العرش وهو ما يزعمه بعض شراح المتكلمين وهذا بعيد؛ لأن العرش هو أعلى المخلوقات وليس فوقه شيء منها حتى يقال إن الله قد أحاط به، ثم إن السياق إذا أعطي حقه بتأمل وتجرد يمنع ذلك؛ فكيف يكون الطحاوي أراد بعبارته أن الله (مستغن عن العرش، وما دون العرش، محيط بكل شيء فوق العرش)؟.

ولو فرض على سبيل التنزل أن فوق العرش شيئًا من المخلوقات، فما الفائدة المعقولة من تخصيص إحاطة الله بذلك الشيء فقط؟ ألم يكن أولى وأحرى أن يقال إن الله محيط بكل شيء وتجعل العبارة عامة في كل ما سوى الله، كما مدح الله نفسه في كتابه بأنه بكل شيء محيط، فتعين إذًا أن يكون الضمير عائدًا إلى قوله: «كل شيء»، بحيث يكون المعنى: « محيط بكل شيء وفوق كل شيء» وهو ما فرّ منه بعض شراح المتكلمين؛ لأن فيه دلالة

(١) انظر: الشرح الكبير، للحبشي، ص٢١-٢٢، ص٢٢٩.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، ١/ ١٩٨، واجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم، ص٣٣٧، ٣٧٧-٣٧٨، والعرش، للذهبي، ص٢٨٥-٢٨٧، والتفسير المظهري، لمحمد المظهري، ١/ ١٦٥.

ظاهرة على إثبات الفوقية والعلو، وهذا هو المستند في أن الطحاوي من مثبتة العلو، وقد أكده بعض شراح أهل السنة، ومع ذلك فإن بعضهم لم يشر إلى دلالة هذه العبارة على ذلك.

كما أن مما ينتقد عليه شراح المتكلمين إعراضهم عن دلالة هذه العبارة على العلو، وتمسكهم بالألفاظ المجملة المحتملة وترك العبارة الظاهرة الدلالة، فمنهم من غيّر لفظ العبارة وهذا مردود كما سبق، ولا يبعد أن يكون ذلك متعمدًا من بعض النساخ أو بعض الشراح؛ لظنهم أن نفي العلو هو اللائق بالطحاوي، وهذا منهج مخطئ ممن وقع فيه، فإنه وإن كان مبنيًّا على مقاصد حسنة فإنه مخالف لمنهج الصدق والعدل المأمور به في حكاية أقوال الناس ومذاهبهم وفي كل حال.

وأما إثبات لفظ الطحاوي: «وفوقه» ثم تفسير الفوقية بفوقية القدر والمكانة لا المكان فهذا فيه تكلف شديد، كما أنه تحميل لقول الطحاوي بما لا يحتمله، بل إن ظاهر السياق أن الله «محيط بكل شيء وفوق كل شيء» وهؤلاء يقرون أن ظاهر النصوص الشرعية في إثبات الفوقية بأنها فوقية المكان وأنه يمتنع حملها على ظاهرها، وهكذا فعلوا مع قول الطحاوي إلا أن شراح المتكلمين لم يذكروا أن هذا هو الظاهر من عبارته، وفي مثل هذه المسائل تقدم الدلالة الظاهرة من كلام المتكلم ما لم يأت من كلامه ما يعارض ذلك، ولو كان في إثبات الفوقية محذور لما أتى الطحاوي بعبارة يدل ظاهرها على إثبات علو المكان ولكان الأليق به أن يصرح بنفي ذلك أو يسكت عن ذكره على أقل تقدير، أما وقد جاء بخلاف ذلك فلا يمكن أن يحمل إلا على إثبات الفوقية والعلو، ومن زعم غير ذلك فيلزمه أن الخلل

كان من جهة نقص علم المتكلم أو بيانه أو صدقه، ولأنه لا خلاف في أن الطحاوي خارج عن هذه الاحتمالات، لم يبق إلا أن الخلل دخل على بعضهم من جهة عدم فهم النص على وجهه الصحيح.

وقد وافق الميداني على أن الضمير يرجع إلى قوله: «كل شيء» إلا أنه أثبتها «وبما فوقه» ففيها زيادة الاسم الموصول وسواء قيل: «وبما فوقه» أو: «بما فوقه» بدون واو، فإن المعنى يكون أن الله «محيط بكل شيء وبما فوق هذا الشيء»، وهذا المعنى الذي أراده الميداني مما يدل على أن شراح المتكلمين وقعوا في التكلف عندما صرفوا دلالة العبارة على العلو، فما الفائدة المرجوة من أن يذكر الطحاوي أن الله محيط بكل شيء ثم يكرر ذلك أو يخصصه بما فوق هذا الشيء؟ ثم أليس هذا الشيء الذي وصفه بالفوقية على كل شيء يُعدُّ شيئًا أيضًا فيدخل في عموم قوله: (محيط بكل شيء)؟

وأما قول الطحاوي: «تعالى عن الحدود والغايات» وقوله: «لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات»: فقد اعتمد عليهما شراح المتكلمين في أن الطحاوي ينفي العلو تحت اسم هذه الألفاظ كما سبق، ولكن الصحيح أن هذه الألفاظ ليست صريحة الدلالة في أنه ينفي العلو، بل إن قوله: «محيط بكل شيء وفوقه» ظاهر الدلالة في كونه يثبت العلو والفوقية، واعتماد شراح المتكلمين على هاتين العبارتين والإعراض عن العبارات الأخرى يعد من تتبع المتشابه من الكلام وترك المحكم الواضح.

وقد ذكر شراح أهل السنة أكثر من توجيه لهذه الألفاظ، ولعل أقربها أن يقال: إن هذه الألفاظ لتنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، حيث جاءت بعد إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، وأراد الطحاوي منها الرد على

المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه، كما أراد المبالغة في تنزيه الله عن صفات المخلوقات أو أن تكون رؤية المؤمنين لربهم كرؤيتهم للمخلوقات، فيحمل نفي الحدود والغايات على أن يعلم العباد ذلك أو أن يحيطوا علمًا بالله تعالى، وإن كان في العبارة اشتباه وإجمال فإنه يرد إلى الكلام الواضح المحكم، وهو ما ذكره الطحاوي من فوقية الله على كل شيء وأن العباد لا يحيطون به كما قال: « محيط بكل شيء وفوقه وقد أعجز عن الإحاطة خلقه».

بقيت الإشارة إلى أن تعليق لفظ «الغايات» بمسألة الحكمة والتعليل بعيد؛ لأن الألفاظ في نظم واحد وهو نفي ما يتعلق بصفات المخلوقات الذاتية في مسألة الرؤية وليس في الأمور المعنوية، ولفظ «الغاية» وإن كان يتعلق بكلا الأمرين إلا أن السياق يرفض أن يكون متعلقًا بمسألة الحكمة، والله أعلم.

وأما قول الطحاوي: «لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات»، فليس في العبارة-فيما يظهر-كبير إشكال؛ لأنه لم ينف أن يكون الله في جهة العلو أو أن يكون في جهة بإطلاق، بل اتجه نفيه إلى أن يكون الله تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات، وفرق بين النفيين، ونفي أن يكون الله في جهة تحويه لم يثبته أحد من أهل السنة حتى يكون في نفيه إشكال، فإن الله أعظم من كل شيء وينزه عن أن يحويه شيء من مخلوقاته، هذا إن أريد بالجهة ما هو مخلوق، وكذلك لو أريد بها ما هو معدوم وهو ما وراء العالم فإن أحدًا من أهل السنة لم يقل إن هذه الجهة تحويه.

وإن كان في نفي أن تحويه الجهات إجمال واشتباه، إلا أنه إذا جمع إلى

كلامه المحكم الواضح وهو-إثبات الفوقية على كل شيء-فإنه يتضح ويزول الإشكال.

والغاية أن يتبين مما سبق أن الطحاوي لم يرد بنفي هذه الألفاظ نفي العلو إنما أراد نفي مشابهة الله لمخلوقاته، ومع ذلك فقد أتى بنفي ألفاظ مجملة لم ترد في الكتاب ولا في السنة، وفي هذا مخالفة لمنهج أهل السنة، وهي مما أُخذ عليه-رَحِمَهُ اللَّهُ-؛ لأن الأولى في باب الصفات الاعتماد على ألفاظ الكتاب والسنة لا سيما في مقام تقرير المعتقد.

أما القول بأن الطحاوي أراد بهذه الألفاظ معاني صحيحة، لكونه من أهل السنة ولا يمكن أن يقصد المعنى الباطل، فقد يُقبل لو وقع الاتفاق في عقيدة الطحاوي، بخلاف مقام الخلاف والرد؛ إذ إن المطلوب أن يبين للمخالف وجه كونه في باب الصفات من أهل السنة بالأدلة الصريحة التي تكون سابقة للحكم عليه بالموافقة أو المخالفة.

ثانيًا: فيما يتعلق بالصفات الذاتية الخبرية كالوجه واليدين، فلم يذكر الطحاوي شيئًا منها في عقيدته، وهذا مما أُخذ عليه، ولم يشر إلى ذلك أحد من شراح أهل السنة، مع أنها من أبرز ما يميز مصنفات أهل السنة العقدية.

أما نفيه للأركان والأعضاء والأدوات فهذه الألفاظ يقال فيها ما قيل في الحدود والغايات، إذ إنها جاءت بعد الإثبات، ومن ثم تحمل على التنزيه ونفي مشابهة الله لخلقه، ومما يؤكد أن الطحاوي لم يرد نفي هذه الصفات ما سيأتي ذكره من القرائن في تضاعيف البحث.

ومن ثم فليس في اعتماد شراح المتكلمين عليها معوّل لهم، مع أن الأولى عدم التعبير بهذه الألفاظ المحتملة.

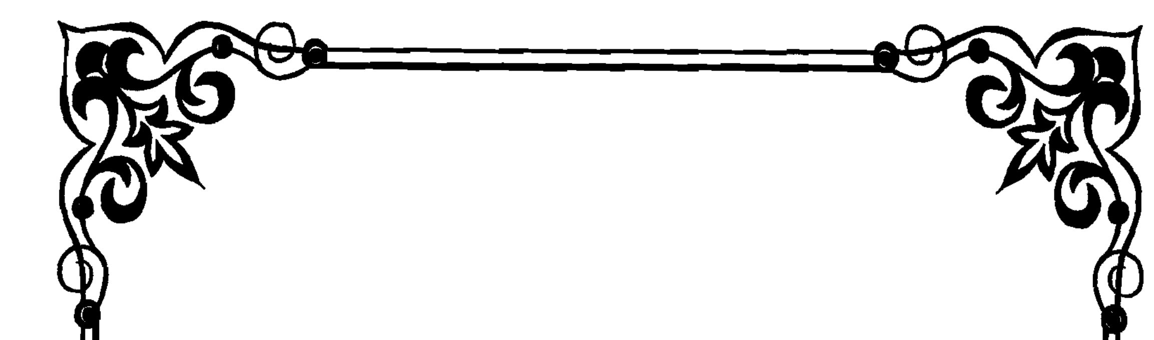
ثالثًا: أما مسألة الرؤية فقد سبقت الإشارة إلى أن أهل السنة والأشاعرة والماتريدية متفقون على إثبات رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة، ولكن خلافهم في إثبات العلو أثّرَ في مسألة الرؤية، لاسيما أن الطحاوي أجمل فيها، فصار كل طرف يحملها على المعنى الذي يثبته، فأهل السنة يرون أن الرؤية لا تعقل إلا بأن يكون المرئي في جهة من الرائي، والأشاعرة والماتريدية يرون أن نفي الجهة والمقابلة واجب ولا ينافي معنى الرؤية، وإثبات الطحاوي يحتمل هذا وهذا، ولكن بعدما ثبت أن الطحاوي من مثبتة العلو فإنه يمكن القول بأنه يثبت الرؤية على طريقة أهل السنة والجماعة.

وأما قوله: « بغير إحاطة»، فهو نفي لإحاطة الرائي به وهذا معنى متفق عليه، في حين أن قوله: «ولا كيفية»، نفي مجمل يحتمل أكثر من معنى، فإما أن تكون الكيفية عائدة إلى الرؤية، أو إلى الله-تعالى-، أو إلى علم العباد بها، فأما عودها على الرؤية فلا يصح؛ لأنه لابد أن يكون لها كيفية، وكذلك الاحتمال الثاني؛ لأن الله-تعالى-موجود قائم بنفسه، وكل موجود له كيفية ولا يلزم أن يعلمها العباد، كما أنه يُعلم ولا يُحاط به فكذلك له كيفية لا تُعلم، وأما الاحتمال الثالث فهو الذي يتعين و يقتضيه السياق؛ لأنه قُرن بنفي الإحاطة، والإحاطة إنما ترجع إلى إحاطة العباد بالله تعالى، فكذلك الكيفية ترجع إلى علم العباد بها.

أما ما ذكره شراح المتكلمين من أن قوله: «بغير إحاطة ولا كيفية» يعني أنه يُرى لا في جهة ولا مقابلة ولا اتصال... إلى آخر ما ينفونه، فهو تكلف مبني على أن العلم بالمعنى يستلزم العلم بالكيفية وعدم تصور الانفكاك بينهما، وهذا غلط لأن نفي هذه الأمور يلزم منه نفي معنى الرؤية أصلًا،

وفرق بين نفي المعنى ونفي الكيفية؛ فالله-تعالى-يعلمه العباد ويعلمون معاني صفاته ولولا ذلك ما عبدوه إذ عبادة ما لا يُعلم محال، ومع ذلك فلم يلزم من علمهم بربهم تعالى أن يعلموا كيفيته وكيفية صفاته.

* * *



الفصل السادس
الصفات الفعلية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.




المبحث الأول
اتجاه شراح أهل السنة

تقدم القول في مسألة أزلية الصفات وآثارها إن أهل السنة والجماعة يعتقدون أن الصفات الإلهية الفعلية متجددة الآحاد مع أزلية نوعها، أي أن الله-تعالى-يفعلها إن شاء، وإن شاء لم يفعلها.

والأفعال الاختيارية التي أثبتها الله لنفسه كثيرة، مثل الكلام والاستواء والمجيء والإتيان والنزول والرضا والغضب إلى غير ذلك، وسيقتصر البحث هنا على نوعين من الصفات لأنهما هما المذكوران في العقيدة الطحاوية وهما: الكلام، وما يتعلق به من القول في القرآن، و المحبة والخلة والرضا والغضب.

فأما صفة الكلام فمعتقد أهل السنة أن الله متصف بالكلام أزلًا وأبدًا، وأنه لم يحدث له بعد أن لم يكن متصفًا به منذ الأزل، وأنه قديم باعتبار نوعه حادث باعتبار آحاده.

وقد وردت النصوص النقلية الكثيرة في إثبات صفة الكلام لله-تعالى- ومن ذلك قوله-تعالى-: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴿١٦٤﴾﴾(١)،فأتى بالمصدر بعد إثبات الكلام توكيدًا، مما يدل دلالة قاطعة على أن الكلام ثابت له حقيقة، ومن الأدلة ما أخبر الله به عن نفسه أن له قولًا وأنه يقول، في مواضع كثيرة يصعب حصرها، ومن ذلك ما ورد من إضافة الكلمة والكلمات إليه كما في قوله: ﴿ وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦۚ

(١) سورة النساء: (١٦٤).

وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾ ﴾(١)، فكل هذه الأدلة تدل على أن الله متصف بالكلام اتصافًا يليق بجلاله وعظمته، وهو كلام لا يماثل كلام المخلوقين لأنه صفة له والقول في الصفة كالقول في الموصوف بها، فكما أن ذات الله لا تماثل ذوات المخلوقين فكذلك اتصافه بصفة الكلام لا يماثل كلام المخلوقين.

والكلام من صفات الكمال وضده من صفات النقص كما قال تعالى في ذم آلهة المشركين: ﴿ وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾ ﴾(٢)، وكذلك استدل إبراهيم -عليه السلام- في مجادلته لقومه في حادثة تحطيم الأصنام حيث قال لهم: ﴿ فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾ ﴾(٣)،وهذا مخاطبة منه لهم بمقتضى الفطرة والعقل الصريح أن الكلام والنطق صفة كمال بغض النظر عمن يتصف به، فكيف يُسلب هذا الكمال عمن يصرفون له العبادة من دون الله؟

وأبرز ما يميز معتقد أهل السنة في صفة الكلام أصلان: أنه داخل تحت مشيئة الله واختياره، وأنه بحرف وصوت مسموع.

فأما الأصل الأول وهو دخول الكلام تحت المشيئة والاختيار، فهو الذي يميز أهل السنة في الصفات الاختيارية وقد سبق التفصيل فيه، ومن الأدلة الصريحة على دخول الكلام تحت المشيئة قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ

---

(١) سورة الأنعام: (١١٥).

(٢) سورة الأعراف: (١٤٨).

(٣) سورة الأنبياء: (٦٣).

مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ ﴾(١)، فالله-تعالى-إنما كلم موسى بعد أن جاء لميقاته، وموسى ومجيئه حادثان بعد أن لم يكونا، ولا يصح أن يقال إن الله كلم موسى منذ الأزل فإن هذا مردود بصريح القرآن، ومن الأدلة قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَٰكُمۡ ثُمَّ صَوَّرۡنَٰكُمۡ ثُمَّ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ ﴾(٢)، فهذا صريح في أن الله إنما قال ذلك بعد خلق آدم ولم يقل ذلك قبل خلقه لأنه جاء بحرف «ثم» الدال على التعقيب والتراخي، ومن الأدلة قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يَجۡمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبۡتُمۡۖ قَالُواْ لَا عِلۡمَ لَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ ١٠٩﴾(٣)، فهو إنما يقول لهم ذلك يوم القيامة وهو يوم حادث بعد أن لم يكن، والأدلة على هذا الأصل أكثر من أن تحصر(٤).

وقد أجمع أهل السنة على إثبات صفة الكلام لله-تعالى-على الحقيقة وسيأتي ذكر شيء من كلامهم عند الحديث عن القرآن الذي هو من كلام الله-تعالى-.

وأما الأصل الثاني وهو أن كلام الله-تعالى-بحرف وصوت مسموع، فقد تميز به أهل السنة عن المتكلمين، وهو المعقول من صفة الكلام إذ لا يُعقل أن يكون الكلام كلامًا إلا إذا كان بحرف وصوت، وقد دل على هذا الأصل أدلة كثيرة، فكونه بحرف هو مقتضى الضرورة التي يجدها كل إنسان

---

(١) سورة الأعراف: (٤٣).

(٢) سورة الأعراف: (١١).

(٣) سورة المائدة: (١٠٩).

(٤) انظر: معارج القبول، للشيخ حافظ حكمي، ١/ ٣١٦-٣٢١، والعقيدة السلفية في كلام رب البرية، ليوسف الجديع، ص١٧٥-١٨٣، والقرآن الكريم بين السلف ومخالفيهم، لمحمد طاهري، ١/ ١٠٤-١١٤.

من نفسه فإنه إذا قرأ القرآن أيقن أنه مكون من حروف عربية وهذا ظاهر لا يحتاج إلى استدلال(١).

كذلك فكون كلام الله بصوت مسموع مقتضى الضرورة العقلية، فإن الكلام لا يعد كلامًا إلا إذا كان بصوت مسموع وإلا لم يكن كلامًا، ومن الأدلة الصريحة في إضافة الصوت إلى الله تعالى ما ورد عن أبي سعيد الخدري قال: قال النبي - ﷺ -: يقول الله -عز وجل- يوم القيامة: (يا آدم يقول: لبيك ربنا وسعديك فينادى بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثًا إلى النار)(٢).

ومما يقطع في الدلالة على أن كلام الله بصوت مسموع ما ورد في النصوص من إضافة النداء إلى الله -تعالى-، في مثل قوله: ﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا﴾(٣)، وقوله: ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠﴾﴾(٤)، وغير ذلك كثير، والنداء في لغة العرب لا يعقل إلا بصوت مسموع(٥)، وفي ذلك يقول السجزي: (والنداء عند العرب صوت لا غير ولم يرد عن الله -تعالى- ولا عن رسوله -عليه السلام- أنه من الله غير صوت...، وحد الصوت: هو ما يتحقق سماعه، فكل متحقق سماعه صوت، وكل ما لا يتأتى سماعه البتة ليس بصوت)(٦).

---

(١) انظر: العقيدة السلفية في كلام رب البرية، للجديع، ص١٥٩.

(٢) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ﴾ رقم (٤٤٦٤)، ومسلم برقم (٢٢٢).

(٣) سورة الأعراف: (٢٢).

(٤) سورة الشعراء: (١٠).

(٥) انظر: لسان العرب، ١٥/ ٣١٥، والصحاح، ٦/ ٢٥٠٥.

(٦) الرد على من أنكر الحرف والصوت، للسجزي، ص٢٥٣-٢٥٥، وانظر: الحجة، للأصبهاني، =

وإثبات الصوت لله هو على ما يليق به-جل وعلا-ولا يُفهم منه أنه مماثل لأصوات المخلوقين؛ لأنه تعالى لا مثيل له، يقول البخاري مؤكدًا هذا المعنى: (الله-ﷻ-ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب، فليس هذا لغير الله-ﷻ-ذكره، قال أبو عبد الله: وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق، لأن صوت الله جل ذكره يسمع من بعد كما يسمع من قرب، وأن الملائكة يصعقون من صوته، فإذا تنادى الملائكة لم يصعقوا...، فليس لصفة الله ند، ولا مثل، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين)(١).

ومن أشرف المسائل المتعلقة بكلام الله-تعالى-القول في القرآن؛ لأن القرآن من كلام الله والقول فيه فرع عن إثبات صفة الكلام لله-تعالى-، ومعتقد أهل السنة في القرآن أنه كلام الله تعالى بحروفه ومعانيه، وأن الله أنزله بواسطة جبريل فبلغه للنبي- ﷺ-، وهو محفوظ في الصدور ومتلو بالألسنة ومكتوب في المصاحف، يقول الإمام الصابوني: (ويشهد أصحاب الحديث ويعتقدون أن القرآن كلام الله وكتابه، ووحيه وتنزيله غير مخلوق، ومن قال بخلقه واعتقده فهو كافر عندهم، والقرآن الذي هو كلام الله ووحيه هو الذي ينزل به جبريل على الرسول- ﷺ-قرآنًا عربيًّا لقوم يعلمون، بشيرًا ونذيرًا...، وهو الذي بلغه الرسول- ﷺ-أمته...، وهو الذي تحفظه الصدور، وتتلوه الألسنة، ويكتب في المصاحف، كيف ما تصرف بقراءة قارئ ولفظ لافظ، وحفظ حافظ، وحيث تلي، وفي أي موضع قرئ وكتب في

= ١/ ٤٣١-٤٣٣، والإبانة، لابن بطة، ٢/ ٣٠٦، والعقيدة السلفية، للجديع، ص١٦١-١٧٤.

(١) خلق أفعال العباد، ضمن عقائد السلف، ص١٩٢، وانظر: درء التعارض، لابن تيمية، ٢/ ٩٣.

مصاحف أهل الإسلام، وألواح صبيانهم وغيرها كله كلام الله جل جلاله، غير مخلوق)(١).

ومن المهم التفريق في مسألة القرآن بين من تكلم به وقاله مبتدئًا وهو الله-تعالى-، وبين من تكلم به إبلاغًا كجبريل-عليه السلام-أو غيره؛ (لأن الكلام يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئًا لا من قاله مؤديًا)(٢).

وفي تأكيد هذا المعنى يقول الإمام ابن تيمية: (وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠﴾(٣)، فإنه أضافه إليه لأنه بلغه وأداه لا لكونه أحدث منه شيئًا وابتدأه)(٤).

كذلك من المهم الإشارة إلى مسألة اللفظ بالقرآن وهو قول القائل: لفظي بالقرآن مخلوق أم غير مخلوق؟

وهي من المسائل التي اختلف فيها أهل السنة وعامة خلافهم خلاف لفظي وذلك أن اللفظ يطلق ويراد به المصدر الذي هو فعل اللافظ، ويطلق ويراد به المفعول الذي وقع عليه فعل القارئ وهو الملفوظ، وهذا هو وجه الإجمال والاشتباه في المسألة فمن قال: لفظي بالقرآن مخلوق صار قوله

---

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث، ص١٦٥-١٦٦، وانظر: صريح السنة، للطبري، ص٢٤-٢٧، ونقض الدارمي على المريسي، ص٣٣١-٣٧٢، وأصول السنة، لابن أبي زمنين، ص٨٢، وشرح السنة، للمزني، ص٨٣، وشرح السنة، للبربهاري، ص٤١-٤٤، والتوحيد، لابن خزيمة، ١/ ٤٣٨-٤٠٠، والشريعة، للآجري، ١/ ٦٦٣-٦٧٢، والحجة، للأصبهاني، ٢/ ١٦٨-١٧٦، والتسعينية، لابن تيمية، ٢/ ٥٣٠، ومجموع الفتاوى، ٦/ ٥٨٢، ١٢/ ٣٧، ومعارج القبول، ١/ ٣٢٥-٣٣٩، والقرآن الكريم ومنزلته بين السلف ومخالفيهم، لمحمد طاهري، ص٤٩-٩٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ٣/ ١٤٤.

(٣) سورة الحاقة: (٤٠).

(٤) مجموع الفتاوى، ١٢/ ٥٥٥.

محتملًا للأمرين، ومن نفاه كذلك.

ومن أطلقه من أئمة السنة فإنما أراد به فعل العبد وصوته، ومن نفاه فإنما أراد به المصدر الذي هو القرآن، ومن منع من إطلاق اللفظين فهو لما دخلهما من الإجمال والاشتباه[١].

وأما المحبة والخلة والرضا والغضب، فأهل السنة يثبتونها على ظاهرها اللائق بالله -تعالى-، كما وردت بإثباتها النصوص، وهي من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة، وإثبات هذه الصفات من أبرز ما يميز أهل السنة عن المتكلمين الذين نفوها بدعوى استحالة اتصاف الله بها على الحقيقة؛ لأنهم لم يفهموا منها إلا ما يناسب المخلوق ويليق به، بخلاف أهل السنة الذين يعتقدون أنه ليس في إثبات هذه الصفات ما يوجب نقصًا أو تشبيهًا لله بخلقه؛ لأن الله أثبتها لنفسه وأثبتها له رسوله- ﷺ-، فكيف يُتوهم أن الله أخبرنا بما ظاهره يوجب إضافة النقص إلى الله و تشبيهه بخلقه؟

والقول في هذه الصفات كالقول في العلم والقدرة والإرادة، فكما أن إثبات هذه الصفات لا يلزم منه تشبيه الله بخلقه، فكذلك المحبة والخلة والرضا والغضب، وإذا كان الاشتراك في اسم العلم والقدرة والإرادة لم يلزم منه الاشتراك في المسمى بعد الإضافة والتخصيص، فكذلك الاشتراك في اسم المحبة والخلة والرضا والغضب لا يلزم منه الاشتراك في المسمى بعد إضافته وتخصيصه، ولا يلزم ذلك إلا عند من ساوى بين المختلفات وفرق بين المتماثلات، وعليه فتُثبت هذه الصفات لله -تعالى- بما يناسب ذاته

---

(١) للاستزادة انظر: مجموع الفتاوى، ١٢/ ٤٣١-٤٣٣، ١٢/ ٣٧٣-٣٧٥، والعقيدة السلفية، للجديع، ص٢٠١-٢٩٣.

المنزهة عن أن تماثل ذوات المخلوقين والقاعدة العقلية الضرورية تقول: إن القول في الصفات كالقول في الذات(١).

ومن الأدلة الواردة في إثبات صفة المحبة لله قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾(٢)، فأثبت الله محبته للتوابين وللمتطهرين وهذا ظاهر، ومن الأدلة قوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾(٣)، فهذه الآية مع دلالتها على إثبات المحبة ففيها دلالة على أنها صفة متعلقة بالمشيئة؛ لأنه علق محبته لهم بشرط أن يتبعوا النبي -ﷺ-، ويفهم من ذلك أنهم لو لم يتبعوه فإن المحبة لا تحصل لهم(٤).

ومن مراتب المحبة التي أثبتها الله لنفسه مرتبة الخلة، وهي أعلى مراتب المحبة، كما أنها أخص من مطلق المحبة، إذ هي كمال المحبة للمُحَب، وهي مرتبة لا تقبل المشاركة(٥).

وقد خص الله بهذه المرتبة نبييه إبراهيم ومحمدًا-عليهما الصلاة والسلام-، فقد قال في حق إبراهيم: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾(٦)، وصح عن النبي- ﷺ-أنه قال: (لو كنت متخذًا خليلًا لاتخذت أبا بكر

---

(١) انظر: التدمرية، لابن تيمية، ص٤٣-٤٦.

(٢) سورة البقرة: (٢٢٢).

(٣) سورة آل عمران: (٣١).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٦/ ٢٢٦، وقاعدة في المحبة، له، ص١١٥، وحقيقة المحبة في العقيدة الإسلامية، لرنا أحمد محمد، ص٣-٨، والحجة في بيان المحجة، للأصبهاني، ١/ ٤٥٨-٤٦٤، وشرح الواسطية، لابن عثيمين، ١/ ٢٢٤-٢٤٧.

(٥) انظر: جلاء الأفهام، لابن القيم، ١/ ٢٤٧.

(٦) سورة النساء: (١٢٥).

خليلًا ولكنه أخي وصاحبي وقد اتخذ الله -عز وجل- صاحبكم خليلًا)(١).

وقد أثبت أهل السنة صفة الخلة لله -تعالى- على ما يليق بجلاله وعظمته(٢).

ومن الصفات الثابتة لله -تعالى- صفتا الرضا والغضب، فقد ورد في النصوص أن الله يرضى عن عباده المؤمنين كما قال عن المؤمنين: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ ﴿١٨﴾﴾(٣)، وأخبر أنه لا يرضى عن القوم الفاسقين كما قال: ﴿فَإِن تَرْضَوْا۟ عَنْهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٩٦﴾﴾(٤)، فهذان الدليلان وغيرهما تدل على اتصاف الله بالرضا على ما يليق بجلاله، ومن الأدلة على دخوله تحت المشيئة قوله تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ﴾(٥)، فعلق رضاه عنهم بشرط أن يشكروه، وجزاء الشرط لا يكون إلا بعده(٦).

وكذلك صفة الغضب فإنها ثابتة أيضًا بنصوص الكتاب والسنة، ومن الأدلة عليها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَوَلَّوْا۟ قَوْمًا غَضِبَ ٱللَّهُ

---

(١) صحيح مسلم ، كتاب فضائل الصحابة-رضي الله تعالى عنهم-باب من فضائل أبي بكر الصديق-رضي الله تعالى عنه-رقم (٢٣٨٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ٥/ ٨٠، وشرح الواسطية، لابن عثيمين، ١/ ٢٣٨-٢٤٠، وصفة الخلة بين أهل السنة والمخالفين، ص١٥-١٦، ص٦٧-٦٩.

(٣) سورة الفتح: (١٨).

(٤) سورة التوبة: (٩٦).

(٥) سورة الزمر: (٧).

(٦) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية٦/ ٢٢٦، وانظر في إثبات الصفة: صفة الرضا بين الإثبات والتعطيل، للدكتور سالم القرني، ص١٤-٢٣.

عَلَيۡهِمۡ﴾[(١)]، ومن أصرح الأدلة على دخولها تحت المشيئة ما ورد في حديث الشفاعة الذي يقول فيه كل نبي: (إن ربي قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله)[(٢)]، فهذا صريح في أن الله يغضب في ذلك اليوم الذي لم يكن بعد ولا يصح أن يقال إنه لم يزل غاضبًا في ذلك اليوم فإن هذا تأباه اللغة والعقل والشرع، وصفتا الغضب والرضا تثبتان لله-تعالى-على ما يليق بجلاله وعظمته، وهما صفتا كمال فإنه: (إذا قدر موجودان:أحدهما يحب العلم والصدق والعدل والإحسان ونحو ذلك، والآخر لا فرق عنده بين هذه الأمور وبين الجهل والكذب والظلم ونحو ذلك، لا يحب هذا ولا يبغض هذا كان الذي يحب تلك الأمور أكمل من هذا، فدل على أن من جرده عن صفات الكمال والوجود بأن لا يكون له علم كالجماد فالذي يعلم أكمل منه؛ ومعلوم أن الذي يحب المحمود ويبغض المذموم: أكمل ممن يحبهما أو يبغضهما)[(٣)].

ومناسبة هذه الصفات الفعلية في الطحاوية والتي كانت مجالًا لتناولها من قبل الشراح تتضح فيما يلي:

أولًا:العبارات المتعلقة بصفة الكلام، وهي ثلاث عبارات:

١- قول الطحاوي: (وإن القرآن كلام الله، منه بدا بلا كيفية قولًا، وأنزله على رسوله وحيًا، وصدقه المؤمنون على ذلك حقًّا، وأيقنوا أنه كلام الله-تعالى-بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنه كلام

---

(١) سورة الممتحنة: (١٣).

(٢) صحيح البخاري، كتاب التفسير باب ﴿ذُرِّيَّةَ مَنۡ حَمَلۡنَا مَعَ نُوحٍۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَبۡدٗا شَكُورٗا﴾، رقم (٤٤٣٥).

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٦/ ١١٥.

البشر فقد كفر، وقد ذمه الله وعابه وأوعده بسقر حيث قال تعالى: ﴿ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾ ﴾(١)، فلما أوعد الله بسقر لمن قال: ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ ﴾(٢)، علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر،ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر، فقد كفر، من أبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكفار انزجر، وعلم أن الله بصفاته ليس كالبشر)(٣).

٢- قوله: (ولا نجادل في القرآن، ونشهد أنه كلام رب العالمين، نزل به الروح الأمين، فعلمه سيد المرسلين محمدًا- ﷺ-، وهو كلام الله تعالى، لا يساويه شيء من كلام المخلوقين، ولا نقول بخلقه، ولا نخالف جماعة المسلمين)(٤).

٣- قوله: (ونقول: إن الله اتخذ إبراهيم خليلًا، وكلم الله موسى تكليمًا، إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا)(٥).

فأما العبارة الأولى وهي قوله: « وإن القرآن كلام الله منه بدا»، فقد فسرها شراح أهل السنة بأنه ظهر من الله لا من غيره، وأن فيها ردًّا على المعتزلة بأن القرآن مخلوق، وهذا معنى متفق عليه بين الشراح(٦)، وبعضهم زاد بأن فيها ردًّا على المعتزلة والأشاعرة الذين يرون أنه بدا من جبريل- عليه السلام-، وفي ذلك يقول الشيخ عبد العزيز الراجحي: (هذا فيه الرد على

(١) سورة المدثر: (٢٦).
(٢) سورة المدثر: (٢٥).
(٣) العقيدة الطحاوية، ص١٢-١٣.
(٤) المصدر السابق، ص٢٠.
(٥) المصدر السابق، ص٢٠.
(٦) انظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ٢٧٣، وناصر الألباني، ص٢٤-٢٨، وعبد الرحمن البراك، ص١٠٥، وصالح آل الشيخ، ١/ ١٨٧-١٨٨، ومحمد الخميس، ص٣٩.

المعتزلة والرد على الأشاعرة؛ فإن المعتزلة لا يقولون منه بدا يقولون بدا من شيء آخر، بدأ من الشجرة أو بدأ من الهواء أو بدأ من اللوح المحفوظ خلقه الله في اللوح المحفوظ، فأضافه إليه إضافة تشريف وتكريم، وكذلك الأشاعرة لا يقولون منه بدا، بل يقولون: لم يبد منه شيء، الكلام معنى قائم بنفسه، لم يبد منه ما من شأنه أن يسمع،فما سمع جبريل كلامًا ولا لفظًا ولا حرفًا ولا صوتًا وإنما جبريل هو الذي أحدث لفظ القرآن أو أحدثه محمد لأنه فهم المعنى القائم بنفس الرب، إما لأن الله اضطره لذلك ففهم المعنى، أو أن الله خلقه في الهواء وأخذه من الهواء)(١).

ويلاحظ أن هذا الاستدلال بعبارة الطحاوي مبني على أنه أراد بالقرآن حقيقته عند أهل السنة، وأنه كلام الله بحروفه ومعانيه، وليس كما يقول الأشاعرة أنه الكلام النفسي وأن الحروف عبارة عنه.

وأما قوله: «بلا كيفية قولًا»، فقد فسره الشراح بما يوافق معتقد أهل السنة:وهو أن القرآن ظهر من الله قولًا بحرف وصوت، ولا يعلم كيفية تكلمه به، وفي ذلك يقول ابن أبي العز: (أي: ظهر منه ولا ندري كيفية تكلمه به، وأكد هذا المعنى بقوله: «قولًا»، أتى بالمصدر المعرف للحقيقة، كما أكد الله -تعالى- التكليم بالمصدر المثبت النافي للمجاز في قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾(٢)، فماذا بعد الحق إلا الضلال؟)(٣).

(١) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٠٤، وانظر: شروح المشايخ: محمد ابن مانع، ص٨، وعبد الله الغنيمان، ص٧٣، وصالح الفوزان، ص٦٧، وأحمد الغامدي، ص٣٥-٣٦.

(٢) سورة النساء: (١٦٤).

(٣) شرح ابن أبي العز، ١/ ٢٩٢، وانظر: شروح المشايخ: ناصر الألباني، ص٢٤-٢٥، وعبد الرحمن البراك، ص١٠٥، وعبد الله الغنيمان، ص٧٤، وصالح الفوزان، ص٦٧، وصالح آل =

وقد زاد بعضهم بأن معنى نفي الكيفية الواردة في العبارة يتجه إلى نفي العلم بها، وليس بنفي الكيفية، لأن صفات الله لها كيفية، وإنما الذي ينفى هو علم العباد بها، يقول الشيخ عبد الله الغنيمان: (قوله: « بلا كيفية»، أي: بلا كيفية معلومة لنا، فله كيفية لكنها كيفية لا تعلم، وإلا لا يخلو شيء من الكيفية)(١).

وهذه اللفظة: « بلا كيفية»، هي التي اعتمد عليها شراح المتكلمين في توجيه عبارة الطحاوي إلى معتقدهم كما سيأتي.

وأما قوله: « وأنزله على رسوله وحيًا»، فقد فسره الشراح بأن الله أنزل القرآن بواسطة جبريل -عليه السلام- على نبيه -صلى الله عليه وسلم-، وهذا معنى متفق عليه بينهم، غير أن بعضهم رأى في العبارة ردًّا على الأشاعرة، يقول الشيخ عبد العزيز الراجحي: (هذا فيه رد لقول المعتزلة ورد لقول الأشاعرة؛ لأن الأشاعرة لا يقولون: أنزله بل يقولون: إن القرآن معنى قائم بالنفس، أما ما في المصاحف فليس فيه شيء منزل؛ إنما الموجود في المصاحف هذا شيء أحدثه جبريل أو محمد، فهو عبارة عن كلام الله، عبارة عما في نفس الله)(٢).

وأما قوله: « وصدقه المؤمنون على ذلك حقًّا»، ففسره شراح أهل السنة بأن المؤمنين صدقوا هذا المعتقد: بأن القرآن كلام الله على ما سبق، يقول ابن أبي العز: (قوله: «وصدقه المؤمنون على ذلك حقًّا » الإشارة إلى ما ذكره

= الشيخ، ١/ ١٨٨-١٨٩، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٠٤-٢٠٥، وأحمد الغامدي، ص٣٥-٣٦، ومحمد الخميس، ص٣٩.

(١) شرح الشيخ عبد الله الغنيمان، ص٧٤، وانظر: شرحي الشيخين: عبد الرحمن البراك، ص١٠٥، وصالح آل الشيخ، ١/ ١٨٨-١٨٩.

(٢) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٠٦، وانظر: شرح الشيخ عبد الله الغنيمان، ص٧٤.

من التكلم به على الوجه المذكور وإنزاله، أي: هذا قول الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وهم السلف الصالح، وأن هذا حق وصدق)(١).

في حين اتفق الشراح أن قوله: « وأيقنوا أنه كلام الله-تعالى-بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية» رد على المعتزلة في قولهم بخلق القرآن، ذهب أكثر الشراح أن في قوله: « بالحقيقة»، ردًّا صريحًا على قول الأشاعرة بالكلام النفسي، وفي ذلك يقول ابن أبي العز: (رده على المعتزلة وغيرهم بهذا القول ظاهر، وفي قوله: «بالحقيقة» رد على من قال: إنه معنى واحد قام بذات الله لم يسمع منه وإنماهو الكلام النفساني، لأنه لا يقال لمن قام به الكلام النفساني ولم يتكلم به: إن هذا كلام حقيقة، وإلا للزم أن يكون الأخرس متكلمًا، ولزم أن لا يكون الذي في المصحف عند الإطلاق هو القرآن ولا كلام الله، ولكن عبارة عنه ليست هي كلام الله، كما لو أشار أخرس إلى شخص بإشارة فهم بها مقصوده، فكتب ذلك الشخص عبارته عن المعنى الذي أوحاه إليه ذلك الأخرس، فالمكتوب هو عبارة ذلك الشخص عن ذلك المعنى، وهذا المثل مطابق غاية المطابقة لما يقولونه، وإن كان الله تعالى لا يسميه أحد أخرس، لكن عندهم أن الملك فهم منه معنى قائمًا بنفسه، لم يسمع منه حرفًا ولا صوتًا، بل فهم معنى مجردًا، ثم عبر عنه، فهو الذي أحدث نظم القرآن وتأليفه العربي، أو أن الله خلق في بعض الأجسام كالهوى الذي هو دون الملك هذه العبارة)(٢).

---

(١) شرح ابن أبي العز، ١/ ٢٩٣، وانظر: شروح المشايخ: عبد الرحمن البراك، ص١٠٦، وصالح الفوزان، ص٦٨، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٠٧، وصالح آل الشيخ، ١/ ١٩، ومحمد الخميس، ص٤٠.

(٢) شرح ابن أبي العز، ١/ ٢٩٤، وانظر: شروح المشايخ: ناصر الألباني، ص٢٧، وعبد الرحمن =

وأما قوله: « فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر، وقد ذمه الله وعابه وأوعده بسقر حيث قال تعالى: ﴿ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾ ﴾[(١)]، فلما أوعد الله بسقر لمن قال: ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ ﴾[(٢)]،علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر،ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر، فقد كفر، من أبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكفار انزجر، وعلم أن الله بصفاته ليس كالبشر»، فقد فسره الشراح على ظاهره وهو أن القرآن كلام الله وأنه ينفي القول بخلقه ويرد عليه، وفي ذلك يقول الشيخ عبد الرحمن البراك: (فمن سمع القرآن فزعم أنه كلام البشر، أنشأه محمد فهو كافر مكذب للرسول...، لما علمنا أن الله ذم وتوعد من قال: إنه قول البشر، علمنا أنه قول رب العالمين، لا قول البشر)[(٣)].

وفسر الشراح قوله: « ولا يشبه قول البشر، ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر، فقد كفر، من أبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكفار انزجر، وعلم أن الله بصفاته ليس كالبشر»، وهو في التنزيه عن مشابهة كلام الله لكلام المخلوقات، بما يوافق نفي التشبيه، وأنه لا يلزم من نفي المشابهة نفي الصفة، إنما ينفى ما يتعلق بالاختصاص ولا ينفى الاشتراك في الاسم المطلق، يقول ابن أبي العز: (لما ذكر فيما تقدم أن القرآن كلام الله حقيقة،

= البراك، ص١٠٦-١٠٨، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٠٨-٢٠٩، وصالح آل الشيخ، ١/ ١٩٠-١٩١.

(١) سورة المدثر: (٢٦).

(٢) سورة المدثر: (٢٥).

(٣) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص١٠٨-١٠٩، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ٣٠٠-٣٠١، وصالح الفوزان، ص٧٠-٧١، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢١٠-٢١٢، وصالح آل الشيخ، ١/ ٢١٠-٢١٢، ومحمد الخميس، ص٤٠.

منه بدا، نبه بعد ذلك على أنه تعالى بصفاته ليس كالبشر، نفيًا للتشبيه عقيب الإثبات، يعني أن الله -تعالى- وإن وصف بأنه متكلم، لكن لا يوصف بمعنى من معاني البشر التي يكون الإنسان بها متكلمًا، فإن الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)(١).

ولم يقتصر الأمر في هذه العبارة على الشراح، بل إن الإمام ابن تيمية استشهد بقول الطحاوي هذا في معرض حديثه عن اتفاق السلف على أن الله كلم موسى تكليمًا وأن كلامه غير مخلوق(٢).

وكذلك استشهد أحد الباحثين بهذه العبارة في معرض رده على قول الماتريدية بالكلام النفسي(٣).

وأما العبارة الثانية وهي قوله: «ولا نجادل في القرآن، ونشهد أنه كلام رب العالمين، نزل به الروح الأمين، فعلمه سيد المرسلين محمدًا- ﷺ-، وهو كلام الله -تعالى-، لا يساويه شيء من كلام المخلوقين، ولا نقول بخلقه، ولا نخالف جماعة المسلمين»، فقد تنوع توجيه الشراح في النهي عن الجدال في القرآن وحاصله ما ذكره ابن أبي العز أنه يحتمل: (أنا لا نقول فيه كما قال أهل الزيغ واختلفوا، وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق، بل نقول: إنه كلام رب العالمين، نزل به الروح الأمين، إلى آخر كلامه، ويحتمل أنه أراد: أنا لا نجادل في القراءة الثابتة، بل نقرؤه بكل ما ثبت وصح، وكل من

---

(١) شرح ابن أبي العز، ١/ ٣٠٢، وانظر: شروح المشايخ: عبد الرحمن البراك، ص١١٠-١١١، وعبد الله الغنيمان، ص٨٠-٨٣، وصالح الفوزان، ص٧١-٧٢، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢١٢-٢١٥، وأحمد الغامدي، ص٣٦، ومحمد الخميس، ص٤٢-٤٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ١٢/ ٥٠٧.

(٣) انظر: الماتريدية، للأفغاني، ٣/ ١٢٢.

المعنيين حق)(١).

وأما قوله: « ونشهد أنه كلام رب العالمين نزل به الروح الأمين، فعلمه سيد المرسلين محمدًا- ﷺ-»، فلم يقف الشراح عند هذه العبارة كثيرًا، لأنها تكرار للمعاني التي في العبارة الأولى(٢)، ويؤكد الشيخ صالح آل الشيخ في هذا الموضع أن المقصود بالقرآن حروفه ومعانيه ليس معنى آخر، حيث قال: (فقوله هنا: « نشهد أنه كلام رب العالمين» يعني: بحروفه، وكلماته، وآياته، وسوره، هو كلام الله-عز وجل-، سمعه جبريل-عليه السلام-فنزل به مسموعًا إلى النبي- ﷺ-، أما غير أهل السنة فلهم في ذلك أقوال كثيرة)(٣).

وأما قوله: « وهو كلام الله-تعالى-، لا يساويه شيء من كلام المخلوقين، ولا نقول بخلقه، ولا نخالف جماعة المسلمين»، فقد قال فيه الشراح نظير ما قالوه في العبارة الأولى، من أنها رد على من قال بخلق القرآن وهم المعتزلة(٤).

وزاد بعضهم في هذا أن في العبارة ردًّا على الأشاعرة، الذين يقولون إن القرآن عبارة عن كلام الله والعبارة مخلوقة، وفي ذلك يقول الشيخ ابن مانع:

---

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٧٩. وانظر: شروح المشايخ: ناصر الألباني، ص٥٦-٥٧، وعبد الرحمن البراك، ٢١٠، وصالح الفوزان، ١٣٥، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٣٣-٤٣٨، وصالح آل الشيخ، ١/ ٥٥٠-٥٥٥، وأحمد الغامدي، ص٦١، ومحمد الخميس، ص٧٩-٨٠.

(٢) انظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٨٢، وعبد الرحمن البراك، ص٢١١، وعبد الله الغنيمان، ص١٦٧-١٦٩، وصالح الفوزان، ص١٣٦، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٣٩، وصالح آل الشيخ، ١/ ٥٠٧، وأحمد الغامدي، ص٦١، ومحمد الخميس، ص٧٩-٨٠.

(٣) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ٥٥٨.

(٤) انظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٨٣، وعبد الرحمن البراك، ص٢١٢-٢١٣، وعبد الله الغنيمان، ص١٦٩-١٧٢، وصالح الفوزان، ص١٣٧-١٣٩، ومحمد الخميس، ص٨٠.

(اعلم أن القائلين بخلق القرآن أشهرهم طائفتان: إحداهما المعتزلة فإنهم يقولون: القرآن الذي جاء به جبريل هو كلام الله حقيقة ولكنه مخلوق، والثانية المتكلمون من الكلابية وأتباعهم فهم يقولون كلام الله معنى واحد قائم بنفسه تعالى إن عبر عنه بالعبرانية صار توراة وإن عبر عنه بالسريانية صار إنجيلًا وإن عبر عنه بالعربية صار قرآنًا، وهذه الخرافة يعتقدونها دينًا يدينون الله به، وهم يوافقون المعتزلة في أن القرآن الذي جاء به جبريل مخلوق إلا أن المعتزلة يقولون هو كلام الله حقيقة والكلابية وأتباعهم يقولون هو عبارة وحكاية عن كلام الله)(١).

وأما العبارة الثالثة وهي قوله: (ونقول: إن الله اتخذ إبراهيم خليلًا، وكلم الله موسى تكليمًا، إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا)، فقد ذكر الشراح أن فيها إثباتًا لصفة الكلام على سبيل الإيمان والتصديق والتسليم، وفي ذلك يقول الدكتور محمد الخميس: (كما أنه سبحانه كلم موسى-عليه السلام-تكليمًا، كما قال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾(٢)، وأكد بالمصدر هنا ليوضح أن المقصود هو الكلام الحقيقي وليس ما توهمه الضُّلال الذين نفوا صفة الكلام عن الله-تعالى-بل هو كلام حق بحروف وصوت على الكيفية اللائقة به)(٣).

---

(١) شرح الشيخ محمد ابن مانع، ص١٥، وانظر: شروح المشايخ: ناصر الألباني، ص٥١-٥٨، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٤٠-٤٤٢، وأحمد الغامدي، ص٦١-٦٢.

(٢) سورة النساء: (١٦٤).

(٣)شرح الدكتور محمد الخميس، ص٧٣-٧٤، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٤٩-٥٠، وعبد الرحمن البراك، ص١٩٧-٢٠٠، وعبد الله الغنيمان، ص١٥٢-١٥٤، وصالح الفوزان، ص١٢٦-١٢٨، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٢٢-٤٢٤، وصالح آل الشيخ، ١/ ٤٩٥-٤٩٦، وأحمد الغامدي، ص٥٨.

- **العبارات المتعلقة بصفات المحبة والخلة، والرضا والغضب:**

أما العبارة المتعلقة بصفة المحبة وهي قول الطحاوي في وصف النبي-ﷺ-: (وحبيب رب العالمين)(١)، فيرى الشراح أن فيها إثباتًا لصفة المحبة لله-تعالى-، وذكروا أن النبي- ﷺ-ثبتت له الخلة أيضًا وهي أخص من مطلق المحبة، ومنهم من تعقب الطحاوي لأجل ذلك وأن الأولى التعبير بثبوت الخلة له(٢)، وبعضهم اكتفى بذكر أن الخلة أخص من المحبة(٣).

ومع أن هذا التوجيه صحيح في الجملة إلا أن المقصود بيان أن الشراح يرون في هذه العبارة إثباتًا لصفة المحبة لله-تعالى-، يقول ابن أبي العز: (ثبت له- ﷺ-أعلى مراتب المحبة وهي الخلة...، واعلم أن وصف الله-تعالى-بالمحبة والخلة هو كما يليق بجلال الله تعالى وعظمته، كسائر صفاته-تعالى-، وإنما يوصف الله-تعالى-من هذه الأنواع بالإرادة والود والمحبة والخلة، حسبما ورد النص)(٤).

وأما العبارة المتعلقة بصفة الخلة وهي قول الطحاوي: (ونقول: إن الله اتخذ إبراهيم خليلًا، وكلم الله موسى تكليمًا، إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا)(٥)، فيرى الشراح أنها صريحة الدلالة في إثبات صفة الخلة لله-تعالى-، يقول الشيخ عبد العزيز الراجحي: (في هذا ثبوت الخلة لإبراهيم-عليه الصلاة والسلام-...، وليست الخلة خاصة بإبراهيم كما قد يتوهم البعض من كلام

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٢.

(٢) انظر: شروح المشايخ: ناصر الألباني، ص٢١، وعبد الرحمن البراك، ص١٥٠، وصالح الفوزان، ص٦٣، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ١٤١-١٤٤، وأحمد الغامدي، ص٣٣-٣٤.

(٣) انظر: شرحي الشيخين: عبد الله الغنيمان، ص٦٧، وصالح آل الشيخ، ١/ ١٧٣.

(٤) شرح ابن أبي العز، ١/ ٢٦٤-٢٦٦.

(٥) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

المؤلف[١]...، والخلة بالنسبة للرب صفة تليق بجلاله وعظمته كسائر صفاته)[٢].

وأما العبارة المتعلقة بصفتي الرضا والغضب وهي قول الطحاوي: (والله يغضب ويرضى لا كأحد من الورى)[٣]، فقد فسرها الشراح بأنها تدل على إثبات هاتين الصفتين على ظاهرهما اللائق بالله-تعالى-، مع نفي مماثلتهما لصفات المخلوقين.

يقول ابن أبي العز: (مذهب السلف وسائر الأئمة إثبات صفة الغضب، والرضا، والعداوة، والولاية، والحب، والبغض، ونحو ذلك من الصفات، التي ورد بها الكتاب والسنة، ومنع التأويل الذي يصرفها عن حقائقها اللائقة بالله-تعالى-، كما يقولون مثل ذلك في السمع والبصر والكلام وسائر الصفات، كما أشار إليه الشيخ فيما تقدم بقوله: «إذ كان تأويل الرؤية وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية-ترك التأويل، ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين»...، فقول الشيخ-رَحِمَهُ اللَّهُ-: «لا كأحد من الورى»، نفي للتشبيه. ولا يقال: إن الرضا إرادة الإحسان، والغضب إرادة الانتقام-فإن هذا نفي للصفة)[٤].

---

(١) لعل وصف الطحاوي للنبي-ﷺ-بأنه حبيب رب العالمين لا يلزم منه أنه يرى أن الخلة لا تثبت له، إنما هو: تعبير عن معنى صحيح وهو ثبوت المحبة له، وإن كان الأولى والأكمل إثبات الخلة له؛ لكونها أشرف وأعظم.

(٢) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٢٢، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٤٩-٥٥، وعبد الرحمن البراك، ص١٩٧-٢٠٠، وعبد الله الغنيمان، ص١٥٢-١٥٣، وصالح الفوزان، ص١٢٦-١٢٨، وأحمد الغامدي، ص٥٨، ومحمد الخميس، ص٧٣-٧٤.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢٨.

(٤) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٣٠٥-٣٠٦، وانظر: شروح المشايخ: ناصر الألباني، ص١٠٠-١٠١، =

المبحث الثاني
اتجاه شراح المتكلمين

سبقت الإشارة إلى موقف المتكلمين التفصيلي من الصفات الفعلية، حيث ينفي الأشاعرة والماتريدية الأفعال اللازمة، في حين لا يثبت الأشاعرة حقيقة الأفعال المتعدية، بل يقولون: بأن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق، أو يتأولونها على خلاف ظاهرها، أما الماتريدية فقد أثبتوها تحت اسم صفة «التكوين»، واتفق الجميع على أن الله لا يوصف بفعل اختياري يدخل تحت المشيئة، لأنه يلزم من إثبات ذلك القول بحلول الحوادث بذات الرب في اعتقادهم، والحديث عن معتقدهم هو باعتبار التقسيم المصطلح عليه عند أهل السنة الذين يثبتونها على حقيقتها، وليس باعتبار أن المتكلمين يثبتون شيئًا منها على أنه فعل اختياري، لأنهم وإن أثبتوا شيئًا من هذه الصفات كالكلام مثلًا فإنهم يجعلونه صفة ذات فقط، ولا يدخلونه تحت المشيئة ليكون صفة فعل أيضًا، وهكذا.

والمقصود هو بيان موقفهم من الصفات التي ذكرها الطحاوي وإن لم يلزم أنهم يعدونها صفات فعلية كما عليه أهل السنة.

والصفات التي يقصد التفصيل فيها هنا الصفات التي ذكرها الطحاوي في عقيدته وهي: الكلام وما يتعلق به من القول في القرآن، والمحبة والخلة والرضا والغضب.

= وعبد الرحمن البراك، ص٣٥٣-٣٥٥، وصالح الفوزان، ص٢٢٣-٢٢٥، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٧٤٢-٧٤٨، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٣٢٤-٣٣٧وأحمد الغامدي، ص، ٨٩، ومحمد الخميس، ص١١٦-١١٧.

فأما صفة الكلام فقد اتفق الأشاعرة والماتريدية على إثباتها صفة لله-تعالى-، وهذا يعد-من حيث العموم-من أوجه الاتفاق بينهم وبين أهل السنة(١)، ويتبين وجه التمييز بينهم وبين أهل السنة بالتفصيل في تعلق الكلام بالمشيئة، وكونه بحرف وصوت.

فأما تعلق الكلام بالمشيئة والاختيار: فهذا مما أجمع الأشاعرة والماتريدية على نفيه لحجة نفي حلول الحوادث بذات الله-تعالى-، فهم يثبتون الكلام على أنه صفة أزلية قديمة قائمة بذات الله ولا يفرقون بين نوع الصفة وآحادها، إذ الجميع قديم لا يتجدد، وإثباتهم للكلام يتوجه إلى أنه صفة ذاتية كالعلم والقدرة والحياة، كلها صفات قديمة أزلية، يقول الغزالي: (الأصل السابع: قدم الكلام والصفات والتنزه عن حلول الحوادث: اعلم أن الكلام القائم بنفسه قديم، وكذا جميع صفاته؛ إذ يستحيل أن يكون محلًّا للحوادث داخلًا تحت التغير، بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات، فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات)(٢).

ويقول ابن الهمام في المعنى نفسه: (الأصل السابع: أنه تعالى متكلم بكلام أزلي باق أبدي، قديم قائم بذاته لا يفارقها...، الأنسب بالقديم من حيث هو قديم قدم صفاته، إذ القديم بالقديم أنسب من الحادث بالقديم، لاتحادهما في وصف القدم، ولأن الأصل في صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث، فكيف لا يجب إثبات قدم المعنى القائم بذاته إذا بطل

(١) انظر: موافقات الفرق الكلامية لأهل السنة، للدكتور سليمان الربعي، ص١٩٢-٢٠١.

(٢) قواعد العقائد، ص١٨٥، وانظر: التمهيد، للباقلاني، ص٢٦٩، ولمع الأدلة، للجويني، ص١٠٢، والمواقف، للإيجي، ص٢٩٤، ومعالم أصول الدين، للرازي، ص٤٢-٤٣، ومقدمات المراشد، لابن خمير، ص٢٠٥، وشرح الخريدة، للدردير، ص١٧٧.

قيام الحوادث به)[١].

وأما كون الكلام بحرف وصوت، فمع مخالفة الأشاعرة والماتريدية لأهل السنة في كون الكلام لا يدخل تحت المشيئة-وهو الذي يخالفون به أهل السنة في كل الصفات-إلا أنهم في صفة الكلام خالفوا في كونه بحرف وصوت مسموع، حيث ذهبوا إلى أن الكلام الذي يثبتونه لله منزه عن ذلك، معللين بأن هذه أعراض ولو كان كلام الله بحرف وصوت للزم حلول الأعراض به، الأمر الذي يلزم منه عندهم مشابهة الله للأجسام ولكلام المخلوقين.

ثم ذهبوا إلى تفسير الكلام بأمر لم يسبقوا إليه، بأن حقيقته هو الكلام النفسي القائم بذات الله-تعالى-، وأما الحروف والأصوات فهي حكاية عن هذا الكلام أو عبارة عنه، يقول الغزالي: (الأصل السادس: الكلام: أنه سبحانه متكلم بكلام، وهو وصف قائم بذاته، ليس بصوت ولا حرف، بل لا يشبه كلامه كلام غيره، كما لا يشبه وجوده وجود غيره، والكلام بالحقيقة كلام النفس، وإنما الأصوات قطعت حروفًا للدلالات، كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات)[٢].

ويقول أبو المعين النسفي في المعنى نفسه: (إن كلام الله-تعالى-صفة له

---

(١) المسامرة، ص٧٤-٧٩، وانظر: التوحيد، للماتريدي، ص١١٦، وأصول الدين، للبزدوي، ص٦٢، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٠١، والتمهيد، للنسفي، ص٤٤، والبداية، للصابوني، ص٦٠، والاعتماد، للنسفي، ص١٨٣.

(٢) قواعد العقائد، ص١٨٢، وانظر: التمهيد، للباقلاني، ص٢٧٠، والتبصير في الدين، للإسفراييني، ص١٤٣، ولمع الأدلة، للجويني، ص١٠٣-١٠٥، ومقدمات المراشد، لابن خمير، ص٢٠٦-٢٠٧، وشرح الخريدة، للدردير، ص١٧٧.

أزلية ليست من جنس الحروف والأصوات، وهي صفة قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة من الطفولية والخرس وغير ذلك، والله تعالى متكلم بها، آمر، ناه، مخبر، وهذه العبارات دالة عليها، وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى أنها عبرت عن كلامه، وهو يتأدى بها)(١).

وبناء على هذين الأصلين، صار اعتقادهم في القرآن-الذي هو من كلام الله-مبنيًّا على تفسيرهم للكلام ومعتقدهم فيه.

وللقرآن عندهم إطلاقان: فإن قصد به الكلام النفسي: فهو كلام الله على الحقيقة وهو غير مخلوق، وإن قصد به الحروف والأصوات التي بلغها جبريل للنبي- ﷺ-وبلغها النبي أمته، وهو القرآن المكتوب في المصاحف والمحفوظ في الصدور، فهذا كله عبارة عن كلام الله-الذي هو الكلام النفسي-، والعبارة ليست صفة لله، إنما هي مخلوق من مخلوقاته، وعلى هذا فالقرآن بهذا الإطلاق مخلوق من المخلوقات، وهم يصرحون بهذا المعتقد، وهو مقتضى تسليمهم بالأصول العقلية التي بنوا عليها معتقدهم في صفات الله.

يقول الباجوري(٢): (مذهب أهل السنة أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق، وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق، لكن

---

(١) تبصرة الأدلة، ١/ ٤٣٥، وانظر: التوحيد، للماتريدي، ص١١٦-١١٩، وأصول الدين، للبزدوي، ص٦٣، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٠٢-١٠٣، والتمهيد، للنسفي، ص٤٤، والبداية، للصابوني، ص٦١.

(٢) هو: إبراهيم بن محمد الباجوري، من علماء الأشاعرة في العصر الحديث، تولى مشيخة الأزهر، من مؤلفاته: شرح الجوهرة، وحاشية على أم البراهين، توفي سنة١٢٧٦ه. انظر: الأعلام، للزركلي، ١/ ٦٦.

يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم، لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى مخلوق، ولذلك امتنعت الأئمة من القول بخلق القرآن)[١].

فكلامه هذا واضح وصريح في أن القرآن لا يقال فيه مخلوق بإطلاق، ولا يقال إنه كلام الله بإطلاق، حتى يستفصل عن المراد كما سبق، ثم نبه إلى أن هذا التقرير لا يقال إلا في مقام التعليم حتى لا يُتوهم من الإطلاق بالنفي أو الإثبات دخول كلا المعنيين.

ولهذا يؤكد كثير من محققيهم أن خلافهم مع المعتزلة ليس لمجرد أن المعتزلة يقولون بخلق القرآن، حيث إنهم يوافقونهم على ذلك، وإنما الخلاف بينهم محصورٌ في إثبات الكلام النفسي الذي عُبر عنه بالقرآن المسموع، فالمعتزلة تنفي ذلك بينما يثبته الأشاعرة والماتريدية، وفي ذلك يقول الإيجي: (فاعلم أن ما يقوله المعتزلة، وهو خلق الأصوات والحروف، وكونها حادثة: فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك، وما نقوله من كلام النفس: فهم ينكرون ثبوته)[٢].

وعلى هذا فالحروف والأصوات مخلوقة عندهم، ثم إنهم قد اختلفوا في المنزَّل على الرسول- ﷺ-، هل هو اللفظ والمعنى، أم أنه المعنى وعبر به جبريل، أم أنه المعنى والنبي عبر به، يقول الباجوري أيضًا: (الراجح أن المنزل اللفظ والمعنى، وقيل المنزل: المعنى وعبر عنه جبريل بألفاظ من

(١) شرح جوهرة التوحيد، للباجوري، ص١٣٣.

(٢) المواقف، ص٢٩٤، وانظر: الإرشاد، للجويني، ص١٠٦-١٠٧، وكبرى اليقينيات، للبوطي، ص١٢٥-١٢٦.

عنده، وقيل المعنى وعبر عنه النبي بألفاظ من عنده، لكن التحقيق الأول)(١).

وحاصل الأقوال الثلاثة أن المنزَّل في الحقيقة المنتقل من قطر إلى قطر ليس هو كلام الله على الحقيقة، وإنما هو مخلوق من المخلوقات، يقول الباقلاني: (والنازل على الحقيقة، المنتقل من قطر إلى قطر، قول جبريل-عليه السلام-، يدل على هذا قوله تعالى: ﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٩﴾ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٤٣﴾ ﴾(٢)،... وهذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله-تعالى-:قول جبريل، لا قول شاعر، ولا قول كاهن)(٣).

وقد وافق الماتريديةُ الأشاعرة في قولهم بأن القرآن-بمعنى الحرف والصوت-مخلوق للدلالة على كلام الله النفسي، أما القرآن بمعنى الكلام النفسي فهو صفة لله غير مخلوق، يقول البزدوي: (والقرآن يقع على القراءة والتلاوة، ويقع على هذا المنظوم، ويقع على كلام الله-سبحانه وتعالى-(٤)، يقال: قرأ يقرأ قرآنًا وقراءة، وإذا كان هذا هكذا فلا ينبغي لأحد أن يطلق القول بأن القرآن غير مخلوق، ولكن ينبغي أن يقول: إن القرآن كلام الله-تعالى-، وكلام الله غير مخلوق، ولو قال مطلقًا: القرآن غير مخلوق، فحسن وليس بضائر، وإن كان قراءة القرآن وتلاوته ولفظه مخلوقة، فإن المنطلق منه

---

(١) شرح جوهرة التوحيد، ص١٣٥.

(٢) سورة الحاقة: (٣٨-٤٣).

(٣) الإنصاف، ص١٤٧-١٤٨.

(٤) يقصد الكلام النفسي.

ينصرف إلى كلام الله -تعالى-)(١).

ويقول الكوثري: (والواقع أن القرآن في اللوح المحفوظ، وفي لسان جبريل -عليه السلام-، وفي لسان النبي - صلى الله عليه وسلم -، وألسنة سائر التالين وقلوبهم وألواحهم مخلوق)(٢).

واختلفت الماتريدية كما اختلفت الأشاعرة في المنزل على النبي - صلى الله عليه وسلم - هل هو مخلوق في اللوح المحفوظ بحروفه ومعانيه، أم أن المنزل المعنى وعبر عنه جبريل، أم أنه المعنى بتعبير النبي(٣).

والمقصود أنهم مجمعون على أن النازل على الحقيقة ليس كلام الله، وإنما هو مخلوق كغيره من المخلوقات، مع ملاحظة أن قولهم بخلق القرآن ليس هو مأخذ من قال من السلف: لفظي بالقرآن مخلوق، فإن من أطلق ذلك من أهل السنة لم يرد إلا أفعال العباد وأصواتهم، أما المقروء فلا ينازع أحد من أهل السنة بأنه كلام الله على الحقيقة، وأنه بحرف وصوت مسموع، أما متكلمة الصفاتية فإنهم إذا أطلقوا ذلك لا يقتصرون على أفعال العباد وأصواتهم بل يتعدون ذلك إلى نفس المقروء المكون من حروف وأصوات، وهذا فرق دقيق من المهم فقهه للتمييز بين قول السلف وقول المتكلمة من الصفاتية.

وليست الغاية هنا التشنيع على قول الأشاعرة والماتريدية بخلق القرآن، مع أنه شنيع وباطل، ولكن المقصود توضيح مرادهم الدقيق لمعتقدهم في القرآن لأن به يتضح موقفهم من عبارات الطحاوي كما سيأتي.

(١) أصول الدين، ص٧٣، وانظر: تبصرة الأدلة، للنسفي، ١/ ٤٦٦-٤٦٧.

(٢) مقالات الكوثري، ص٢٧، وانظر: المسامرة، لابن الهمام، ص٧٨، والاعتماد، لأبي البركات النسفي، ص١٨٤، وغاية المرام، للمقدسي، ص٤٣٤-٤٣٥.

(٣) انظر: غاية المرام، للمقدسي، ص٤٣٤-٤٣٥، وأصول الدين، للبزدوي، ص٦٩.

أما صفات المحبة والخلة والرضا والغضب، فقد اتفقت الأشاعرة والماتريدية على أن الله لا يوصف بهذه الصفات على الحقيقة؛ لأن ذلك يستلزم التجسيم الممتنع في حقه، وهذا مبني على أنهم لا يفهمون من إضافة هذه الصفات-إن أُجريت على ظاهرها-إلى الله إلا ما يليق بالمخلوقين، ولهذا سلكوا فيها مسلكهم في الأمور التي ورد النص بها وقد حكم العقل باستحالتها، وهو إما التفويض المتضمن إثبات لفظها إن كان النص قطعي الثبوت مع تفويض المعنى، وإما إثبات اللفظ مع تأويل المعنى بصرفه عن ظاهره إلى معنى لا يخالف الأصول العقلية التي حكمت بأن ظاهر النص يمتنع في حق الله، حيث أولوا المحبة الواردة في النصوص بإرادة الإنعام، أو بنفس الإنعام والإكرام عند من يقول بأن الفعل هو المفعول، يقول القرطبي[١]: (محبة الله للعبد: إرادة إكرامه وإثابته، ولأعمال العباد: إثابتهم عليها، ومحبة الله-تعالى-منزهة عن أن تكون ميلًا للمحبوب، أو شهوة، إذ كل ذلك من صفاتنا، وهي دليل حدوثنا، والله تعالى منزه عن كل ذلك)[٢].

ويقول ابن حجر الهيتمي[٣]: (المشهور أن الصفات المستحيلة[٤] على

---

(١) أحمد بن عمر بن إبراهيم، الأنصاري القرطبي، فقيه مالكي، اشتغل بالحديث، من مؤلفاته: المفهم شرح مختصر مسلم، توفي سنة٦٥٦هـ. انظر: الوافي بالوفيات، للصفدي، ٧/ ٢٦٤.

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم، ٦/ ٦٤٣.

(٣) أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر، الهيتمي الوائلي، من فقهاء الشافعية، من مؤلفاته: الإعلام بقواطع الإسلام، والنفحات المكية، توفي سنة ٩٧٤هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد، ١/ ١٠٩.

(٤) هذا يؤكد أن المتكلمين اعتقدوا أولًا، ثم نظروا في النصوص فما وافق اعتقادهم قبلوه وما خالفه ردوه، فقد حكم الهيتمي هنا بأن الصفات مستحيلة على الله قبل أن ينظر فيما أثبته الله تعالى لنفسه منها!

الله-تعالى-كالرحمة والمحبة إذا أُطلقت عليه المراد: مبدؤها وهو الإرادة، أو غايتها وهو التفضيل والإنعام دون حقيقتها وهو العطف والميل النفساني)(١).

وإذا كان هذا قول المتكلمين في صفة المحبة، فصفة الخلة من باب أولى أن لا يثبتوها على حقيقتها، ومعلوم أن الخلة أخص من مطلق المحبة(٢).

وأماصفة الرضا فقد أولوها إلى إرادة الإنعام، وكذلك الغضب أولوه بإرادة الانتقام، وفي ذلك يقول ابن فورك: (فأما وصفه بالغضب فقد ورد به الكتاب، ومعناه إرادة العقوبة لأهلها ومن علم أنه يعاقب عليها، وكذلك نقول في الرضا: إنه إرادة التنعيم والتفضيل لمن علم أنه أهل لذلك، وذلك من صفات الذات، لأن تأويله يرجع إلى الإرادة، وإرادة الله من صفات ذاته)(٣).

وفي المعنى نفسه يقول البابرتي: (والرضا من الله: هو إرادة الثواب على الفعل، أو ترك الاعتراض، والمحبة قريب منه)(٤).

---

(١) فتح الإله بشرح المشكاة، ص١٣٤، وانظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٣٨-٣٩، وإيضاح الدليل، لابن جماعة، ص١٣٩، والأسماء والصفات، للبيهقي، ص٤٩١، وتأويلات أهل السنة، للماتريدي، ١/ ٦١٤، وإرشاد العقل السليم، لأبي السعود، ٢/ ٢٥٥، وشرح الوصية، للبابرتي، ص٩١، وعمدة القاري، للعيني، ٢٥/ ١٢٧.

(٢) انظر: صفة الخلة بين أهل السنة والمخالفين، ص٦٥-٦٦.

(٣) مشكل الحديث، لابن فورك، ص٢٩٧، وانظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٣٨-٤٠، والمفهم، للقرطبي، ١/ ٣٥٠.

(٤) شرح الوصية، للبابرتي، ص٩١، وانظر: مدارك التنزيل، للنسفي، ١/ ٦، وعمدة القاري، للعيني، ٢٥/ ١١٥.

والعبارات المتعلقة بالصفات الفعلية في الطحاوية، والتي تناولها الشراح على نوعين:

أولًا: العبارات المتعلقة بصفة الكلام، وهي ثلاث عبارات:

١- قول الطحاوي: (وإن القرآن كلام الله، منه بدا بلا كيفية قولًا، وأنزله على رسوله وحيًا، وصدقه المؤمنون على ذلك حقًّا، وأيقنوا أنه كلام الله- تعالى-بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر، وقد ذمه الله وعابه وأوعده بسقر حيث قال تعالى: ﴿ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾ ﴾[١] فلما أوعد الله بسقر لمن قال: ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ ﴾[٢]، علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر،ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر، فقد كفر، من أبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكفار انزجر، وعلم أن الله بصفاته ليس كالبشر)[٣].

٢- قوله: (ولا نجادل في القرآن، ونشهد أنه كلام رب العالمين، نزل به الروح الأمين، فعلمه سيد المرسلين محمدًا- ﷺ-، وهو كلام الله تعالى، لا يساويه شيء من كلام المخلوقين، ولا نقول بخلقه، ولا نخالف جماعة المسلمين)[٤].

٣- قوله: (ونقول: إن الله اتخذ إبراهيم خليلًا، وكلم الله موسى تكليمًا، إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا)[٥].

---

(١) سورة المدثر: (٢٦).

(٢) سورة المدثر: (٢٥).

(٣) العقيدة الطحاوية، ص١٢-١٣.

(٤) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٥) المصدر السابق، ص٢٠.

فأما العبارة الأولى، فقد اختلف الشراح في توجيه مراد الطحاوي فيها عن القرآن على اتجاهين:

الاتجاه الأول:

الاستفصال في لفظ القرآن، ثم بيان أنه لفظ مشترك يُطلق على ما هو صفة لله-تعالى-وهو الكلام النفسي، ويُطلق ويراد به ما هو عبارة عنه وهو الحروف والأصوات والتي تعتبر مخلوقة، ثم حمل قول الطحاوي على الكلام النفسي، وفي ذلك يقول القونوي: (اعلم أن ها هنا ثلاثة ألفاظ: قراءة، ومقروء، وقرآن، فالقراءة فعل العبد وكسبه وأنه مخلوق ومحدث قائم بالعبد يسمى به قارئًا، والمقروء كلام الله-تعالى-وصفته وأنه غير مخلوق أزلي قائم بذاته يسمى به متكلمًا، والقرآن لفظ مشترك: تارة يطلق على القراءة المخلوقة...، وتارة يطلق على المصحف دون القراءة...، وتارة يطلق على المقروء خاصة وهو كلام الله القديم.

فإذا ذكر لفظ القرآن مع قرينة تدل على الحدوث والحلول نحو أن يقال: قرأت جزءًا من القرآن أو نصف القرآن أو ثلثه أو ربعه، ويحرم مس القرآن على الجنب، أو النهي عن المسافرة بالقرآن، يحمل على القراءة والمصحف، وإذا ذكر مطلقًا يحمل على الصفة الأزلية القائمة بالذات لله-تعالى-، فلا جرم لا يجوز أن يقال: القرآن مخلوق على الإطلاق)[1].

الاتجاه الثاني:

عدم التفصيل على الوجه الذي ذكره أصحاب الاتجاه الأول، وحمل

(١) شرح القونوي، ل١٢، وانظر: شرح الصرغمتشي، ل١٢-١٣، والشرح الكبير للحبشي، ص٩٤-٩٥.

اللفظ على الكلام النفسي، يقول الناصري: (إنما قالوا ذلك لأن كلام الله-تعالى-صفته إذ هو حي متكلم، فلا يشبه كلامه كلام الخلق، كما لا يشبه سائر صفاته من القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر صفات الخلق، إذ صفات الله-تعالى-قديمة قائمة بذاته من الأزل إلى الأبد، وصفات غيره أعراض محدثة تحل بذواتهم وتزول)(١).

ويلاحظ أن جميع الشراح اعتمدوا على قول الطحاوي: « منه بدا بلا كيفية قولًا»، حيث قرروا أن المراد بنفي الكيفية نفي أن يكون من جنس الحروف والأصوات وأنه كلام نفسي قديم، يقول الميداني: (بلا كيفية: نتعقلها من حرف أو صوت أو بدء أو سكوت، والجار والمجرور حال من قوله: «قولًا»، أي معقولًا بلا كيفية)(٢).

ويقول الشيخ جبران: (أراد بنفي الكيفية عنه إثبات أزليته، ردًّا على المعتزلة والكرامية، ونفي كونه من جنس الحروف والأصوات، ردًّا على الحنابلة، وذلك لأن كلام الله صفته القائمة بذاته، فيكون قديمًا كسائر صفاته)(٣).

وأما الشيخ الأقحصاري فقد خالف الشراح في هذا الموضع في هذه العبارة حيث فسرها على وجه قريب من أهل السنة، حيث قال: (المراد أنه

(١) شرح الناصري، ل١٥٢، وانظر: شرح الشيباني، ص١٦-١٧، وشرح الهندي، ص٧٤، وشرح الميداني، ص٦٧، وشرح جبران، ص٢٠، والشرح الصغير، للحبشي، ص٣٩، وشرح الأقحصاري، ص١٣٩.
(٢) شرح الميداني، ص٦٧.
(٣) شرح الهندي، ص٧٤، وانظر: شرح الناصري، ل١٥٢، وشرح الشيباني، ص١٧، وشرح القونوي، ل١٥-١٦، وشرح الصرغمتشي، ل١٣، وشرح جبران، ص٢٠، والشرح الكبير، للحبشي، ص٩٥، والشرح الصغير، له، ص٤٠.

تعالى أظهر للسامع قولًا «بلاكيفية» إذ ما كان محدثًا مخلوقًا لا يخلو عن الكيفية، «قولًا» بالحقيقة لا بالمجاز، والقول بالكلام ما يتناول اللفظ والمعنى جميعًا، كما يتناول لفظ الإنسان الروح والبدن جميعًا...،« وأيقنوا أنه كلام الله» أي علموا علمًا جازمًا أنه كلام الله«بالحقيقة» لا بالمجاز، فيه رد على المعتزلة وعلى من قال إنه معنى واحد قائم بذات الله لم يسمع منه، وإنما هو الكلام النفسي، لأنه لا يقال لمن قام به الكلام النفسي ولم يتكلم به إنه كلام حقيقة، بل مجازًا، وإلا[١] يلزم أن يكون الأخرس متكلمًا)[٢].

وهذا من المواضع التي يحتمل فيها تأثر الأقحصاري بشرح ابن أبي العز، ولكن الشارح مع أنه بيّن أن عبارة الطحاوي ترد على من يقول بالكلام النفسي، إلا أنه قرر بعدها بقليل عند قول الطحاوي: «ليس بمخلوق ككلام البرية»، أن (كلامه-تعالى-صفة أزلية،ليس من جنس الحروف والأصوات لأنها أعراض حادثة، مشروط حدوثها بانقضاء البعض، لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي، في كلام البشر، وكلامه-تعالى-ليس بذلك)[٣].

كما أن هذا من تناقض الأقحصاري، إذ بعد أن ذهب إلى أن الطحاوي رد على من قال بالكلام النفسي عاد وقرر أن هذا الكلام الذي يثبته ليس من جنس الحروف والأصوات.

ويبدو أنه رأى في ظاهر عبارة الطحاوي ما يناقض عقيدة أصحابه المتكلمين، وهذا ما قرره الحبشي كما سيأتي قريبًا.

(١) في الأصل: وإن لا، وهو غلط.

(٢) شرح الأقحصاري، ص١٣٩-١٤٠.

(٣) المصدر السابق، ص١٤١-١٤٢.

وأما قول الطحاوي: « وأنزله على رسوله وحيًا»، فلم يكن هناك تعليق دقيق من شراح المتكلمين لمراد الطحاوي، هل قصد القرآن بحروفه ومعانيه، أم بحروفه التي هي عندهم مخلوقة، وليست كلام الله على الحقيقة، لأن الصفة لا تنزل من قطر إلى قطر إذ النزول من صفات الأجسام كما سبق بيانه في معتقدهم، يقول الشيخ جبران: (ونقول: إنه أنزله أي القرآن على نبيه محمد- ﷺ-بطريق الوحي بواسطة رئيس الملائكة جبريل الأمين-عليه السلام-)[1]، واكتفى الهندي بقوله: (لقوله تعالى:﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ ﴾[2])[3].

ويلاحظ أن الشراح لم يفصلوا التفصيل الذي يذكرونه في معتقدهم وعلاقته بقول الطحاوي، وقد أشار بعضهم إلى شيء من معتقدهم في ذلك لكن على سبيل الاستطراد وليس تعليقًا مباشرًا على العبارة[4].

وأما قوله: «وصدقه المؤمنون على ذلك حقًّا»، فليس من مواضع الخلاف بين الطرفين ولذا فسره هؤلاء الشراح بما يقارب تفسير شراح أهل السنة، وهو أن المؤمنين صدقوا بأن القرآن كلام الله، لكن على حسب معتقدهم.

وأما قوله: «وأيقنوا أنه كلام الله بالحقيقة ليس بمخلوق ككلام البرية»، فقد حملوه على الكلام النفسي القديم، وفسروا لفظ «بالحقيقة» على أن

---

(١) شرح جبران، ص٢٠.

(٢) سورة الأنعام: (١٩).

(٣) شرح الهندي، ص٧٥، وانظر: شرح الناصري، ل١٥٣، وشرح الميداني، ص٦٧، وشرح الصرغمتشي، ل١٣، وشرح القونوي، ل١٧.

(٤) انظر: شرح الصرغمتشي، ل١٣، وشرح القونوي، ل١٧.

الكلام صفة حقيقية لله، كالعلم والقدرة والحياة، وأنه ليس مخلوقًا ككلام المخلوقين، يقول الناصري: (أي تحققوا بالسمع والعقل بأن كلام الله-تعالى-صفة له كالعلم والحياة، فيستحيل أن يكون مخلوقًا ككلام البرية)(١).

وأما قوله: «فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر، وقد ذمه الله وعابه وأوعده بسقر حيث قال تعالى: ﴿ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ (٢٦) ﴾(٢) فلما أوعد الله بسقر لمن قال: ﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ (٢٥) ﴾(٣)، علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر»، فلم يجد تفصيلًا من الشراح، لكن الذي يظهر أنهم فسروه على معتقدهم في أن من اعتقد أن القرآن-وهو الكلام النفسي-مخلوق فهو مكذب لله-تعالى-، ولم يعلقوا تعليقًا كافيًا على مسألة سماعه، يقول الشيخ جبران: (يعني إذا علمت بالأدلة البرهانية أن القرآن كلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه كما هو اعتقاد المسلمين كافة، فاعلم أن من زعم أنه ليس كلام الله بل هو من كلام النبي-ﷺ-أو من كلام أحد من المخلوقات فقد كفر بالله-عز وجل-، لأن من كفر بما أنزل على محمد-ﷺ-كان كافرًا إجماعًا)(٤).

---

(١) شرح الناصري، ل١٥٣، وانظر: شرح الميداني، ص٦٧-٦٨، وشرح القونوي، ل١٧، وشرح الصرغمتشي، ل١٣، وشرح الهندي، ص٧٥، والشرح الكبير، للحبشي، ص٩٦، والشرح الصغير، له، ص٤٠، وشرح جبران، ص٢١.

(٢) سورة المدثر: (٢٦).

(٣) سورة المدثر: (٢٥).

(٤) شرح جبران، ص٢٢، وانظر: شرح الناصري، ل١٥٤، وشرح الصرغمتشي، ل١٣-١٤، وشرح القونوي، ل١٧، وشرح الأقحصاري، ص١٦٢، وشرح الهندي، ص٧٦، وشرح الميداني، ص٦٨، والشرح الصغير، للحبشي، ص٤١.

والأمر اللافت في العبارة الأولى المتعلقة بصفة الكلام أن الحبشي ذكر أن ظاهرها يدل أن كلام الله حادث، وهو الأمر الذي ينسبونه إلى معتقد أهل السنة ويشنعون به عليهم، كما ذكر تعجبه ممن سماهم «الوهابية» حيث إنهم لم يفهموا العبارة على مراد الطحاوي الدقيق، وهو ما يناسب عقيدة المتكلمين، وشدد على قول الطحاوي: « بلا كيفية» لتقرير أن العبارة على معتقد المتكلمين، حيث قال: (وأما قوله: «وإن القرآن كلام الله» إلى قوله: « أنه كلام الله تعالى بالحقيقة ليس بمخلوق ككلام البرية» فظاهره يوهم أن كلام الله-تعالى-حادث، لأن كلمة «منه بدا» توهم ذلك، وليس مراد الطحاوي-رَحِمَهُ اللَّهُ-ذلك، فليس مراده عقيدة الصوتيين الذين يقولون: كلام الله بصوت وحرف ولا يعتقدون لله كلامًا غير ذلك، فإن هؤلاء مشبهة والطحاوي نفى ذلك بقوله: « بلا كيفية قولًا» فنفى أن يكون كلام الله الذاتي حرفًا وصوتًا لأن الحرف والصوت كيفية من الكيفيات...، أما الوهابية حين يقرؤون هذا الكتاب فيعجبهم منه قوله: « منه بدا» ولا يفهمون معنى« بلا كيفية» على حسب مراد المؤلف، ويعجبهم أيضًا قوله: « بالحقيقة»، فيقال لهم: مراده بالحقيقة أن القرآن يُطلق على الكلام الذاتي وعلى اللفظ المنزل لأن قول الله يُطلق على هذا وعلى هذا إطلاقًا من باب الحقيقة، لأن كلا الإطلاقين حقيقة شرعية، وليس مراده أن اللفظ المنزل قائم بذات الله لأن ذلك ينافي قوله السابق: « بلا كيفية» فهذه العبارة فيها غموض، الوهابي يتعلق بها لجهته والسني يتعلق بها لجهته)[1].

والحبشي هنا عرف موقع الخلاف بين أهل السنة والمتكلمين، وقد

(١) الشرح الصغير، للحبشي، ص٣٩-٤٠.

أحسن في ذلك، ولذلك فيمكن اعتبار هذا الكلام خلاصة موقف شراح المتكلمين من العبارة.

وأما العبارة العامة التي ختم بها الطحاوي العبارة الأولى وهي قوله: « ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر، فقد كفر، من أبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكفار انزجر، وعلم أن الله بصفاته ليس كالبشر»، فقد فسرها الشراح على ما يناسب معتقدهم في نفي التمثيل عن كلام الله-تعالى-، والمتضمن نفي أن يكون بحرف وصوت أو أن يكون متعلقًا بالمشيئة فيلزم عليه حلول الحوادث بذات الرب، يقول الحبشي: (من وصف الله بمعنى من معاني البشر: أي بوصف من أوصاف البشر التي هي محدثة قولًا أو اعتقادًا فهو كافر...، فمن صفات البشر الحدوث والتطور والانفعال والتأثر واللون والحركة والسكون والتحيز بالمكان وما أشبه ذلك)(١).

وأما العبارة الثانية وهي قوله: « ولا نجادل في القرآن، ونشهد أنه كلام رب العالمين، نزل به الروح الأمين، فعلمه سيد المرسلين محمدًا- ﷺ-، وهو كلام الله-تعالى-، لا يساويه شيء من كلام المخلوقين، ولا نقول بخلقه، ولا نخالف جماعة المسلمين»، فلم يقف الشراح عندها، كما كان من شراح أهل السنة، نظرًا لأنها تكرار للمعاني التي في العبارة الأولى، وحاصل تفسيرهم هنا أنهم قرروا أن المقصود بالقرآن الكلام النفسي، إذ هو صفة لله-تعالى-ليس مخلوقًا ولا يشبه كلام المخلوقين، يقول الهندي: (قوله: «ولا نجادل في القرآن» بأنه مخلوق حادث أو من جنس الحروف

(١) الشرح الصغير، للحبشي، ص٤١، وانظر: شرح الناصري، ل١٥٥-١٦٤، وشرح الهندي، ص٧٦-٧٧، وشرح القونوي، ل١٧، وشرح الصرغمتشي، ل١٤، وشرح الأقحصاري، ص١٤٣، وشرح الميداني، ص٦٨، والشرح الكبير، للحبشي، ص١٤١.

والأصوات، بل نؤمن أنه كلام الله أو مراده، ولا نجادل في الآيات المتشابهات...، قوله: (ونعلم أنه كلام رب العالمين نزل به الروح الأمين) أي جبريل...، وهذا رد لكلام الملاحدة: أن القرآن وجد بإلهام طبيعي لصفاء جوهره...، « فعلمه محمدًا» أي: علم جبريل محمدًا سيد المرسلين القرآن المنزل إليه...، قوله: « وكلام الله لا يساويه شيء من كلام المخلوقين» لأن كلامه-تعالى-صفة قائمة بذاته أزلي جامع للطائف...، قوله: « ولا نقول بخلقه» هذا رد لقول المعتزلة القائلين بخلق القرآن، والدليل على بطلان مذهبهم أن كلام الله صفة قائمة بذاته، فلو كان مخلوقًا للزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وهو منزه عن ذلك)(١).

وأكد الحبشي في شرحه الصغير أن القرآن المقصود في قول الطحاوي لا يُحمل إلا على الكلام النفسي لا اللفظ المنزل، حيث قال: (لا نقول القرآن مخلوق لأن لفظ القرآن قد يراد به كلام الله الذاتي وقد يراد به اللفظ المنزل، فإن القرآن إذا أُريد به الصفة الذاتية التي ليست حرفًا ولا صوتًا فظاهر أنه غير مخلوق، وإن أُريد به اللفظ المنزل فيجب اعتقاد أنه مخلوق لله-تعالى-لكن لفظًا لا يقال إلا لحاجة التعليم)(٢).

وأما العبارة الثالثة وهي قول الطحاوي: « ونقول: إن الله اتخذ إبراهيم خليلًا، وكلم الله موسى تكليمًا، إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا»، فأغلب الشراح فسروها بأنها تدل على إثبات صفة الكلام لله-تعالى-، على ما يعتقدونه وأنه صفة يتصف الله بها، كلم بها موسى-عليه السلام-، يقول القونوي: (المراد أنه-

(١) شرح الهندي، ص١١١-١١٢، وانظر: شرح الناصري، ل٢٢٨-٢٣٠، وشرح القونوي، ل٣٠، وشرح الصرغمتشي، ل٢٦، وشرح القسطنطيني، ل٩-١٠، وشرح جبران، ص٤٩.

(٢) الشرح الصغير، للحبشي، ص٦٨-٦٩.

تعالى-بعث جميع الأنبياء والرسل، وخص موسى-عليه السلام-بالتكليم، ولم يلزم في تخصيص موسى-عليه السلام-بهذا التشريف الطعن في نبوة سائر الأنبياء-عليهم السلام-، وإنما أكد قوله بالمصدر كما نطق به الكتاب ليعلم أنه كلمه حقيقة بكلام هو صفته دفعًا لأداة المجاز...، وقوله: « إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا» أي نقول ذلك مؤمنين بالله-تعالى-فيما قال مصدقين لرسوله فيما أخبر عنه مسلمين الأمر إليه)[1].

وقد حمل بعض الشراح قول الطحاوي: «إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا» أنه أراد بذلك التفويض الذي ينسبونه إلى السلف، وفي ذلك يقول الميداني: (نؤمن أنه موصوف بذلك على المعنى الذي أراده«إيمانًا» ثابتًا، ونصدق به «تصديقًا» لازمًا، ونسلم بجميع ما وصف به ذاته العلية في كتابه أو على لسان نبيه «تسليمًا» خالصًا عن التأويل، وننزهه عما يستحيل في حقه من ميل القلب وعطفه والكلام الذي هو بالآلة من الحرف والصوت وغير ذلك)[2].

وسيأتي مزيد تفصيل في الموقف من نصوص الصفات وما يتعلق به من عبارات الطحاوي في الفصل القادم بإذن الله.

ثانيًا: العبارات المتعلقة بصفات المحبة والخلة، والرضا والغضب:

أما العبارات المتعلقة بصفة المحبة فهي قوله في وصف النبي- صلى الله عليه وسلم-: (وحبيب رب العالمين)[3]، فقد اتفق الشراح على إثبات أن النبي- صلى الله عليه وسلم-

---

(١) شرح القونوي، ل٢٩، وانظر: شرح الناصري، ل٢١٩، وشرح الصرغمتشي، ل٢٤، وشرح الهندي، ص١٠٧، وشرح الأقحصاري، ص١٨١، وشرح جبران، ص٤٤-٤٥، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٣١، والشرح الصغير، له، ص٦٦.

(٢) شرح الميداني، ص٩٣، وانظر: شرح الشيباني، ص٢٦، وشرح القسطنطيني، ل٨.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص١٢.

محبوب من ربه-تعالى-، وأن الأمة أجمعت على ذلك، وأن النصوص وردت بذلك، ولكن اللافت أنهم لم يفصلوا في معنى المحبة وتفسيرها بشكل قد يوهم أنهم يثبتونها على ظاهرها كصفة لله وهذا بعيد؛ لما سبق بيانه من أن المتكلمين يعتقدون أن صفة المحبة على حقيقتها من الصفات المستحيلة في حق الله-تعالى- ويؤولونها بإرادة الإنعام، وعلى هذا يحمل كلامهم، يقول القونوي: (قوله «حبيب رب العالمين»، أي محبوبه، بذلك نطقت الأخبار)(١).

وأما صفة الخلة، فالعبارة المتعلقة بها هي قول الطحاوي: (ونقول: إن الله اتخذ إبراهيم خليلًا، وكلم الله موسى تكليمًا، إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا)(٢)، فقد تباين موقف الشراح من هذه العبارة على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الاول:

إثباتها لفظًا، والميل بمعناها إلى المعاني التأويلية غير الحقيقية، كأن تُفسر بالقرب والمكانة والإكرام وما إلى ذلك من معانٍ يجمعها عدم إثبات الصفة على ظاهرها، يقول الهندي: (أما اتخاذ الخليل فلا يوجب المجانسة، بل يوجب القرب والكرامة)(٣).

الاتجاه الثاني:

حملها على التفويض المتضمن نفي المعاني المستحيلة الظاهرة من

(١) شرح القونوي، ل١٢، وانظر: شرح الناصري، ل١٤٩، وشرح الصرغمتشي، ل١١، وشرح الهندي، ص٧٢، وشرح الأقحصاري، ص١٣٧، وشرح الميداني، ص٦٧، وشرح جبران، ص١٨، والشرح الكبير، للحبشي، ص٨٧، والشرح الصغير، له، ص٣٨.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٣) شرح الهندي، ص١٠٦، وانظر: شرح الناصري، ٢١٩، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٣١.

إثبات الخلة، واستندوا في ذلك على قوله: «إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا»، يقول القسطنطيني: (قوله: «إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا»، يشعر بأن الخلة والتكلم من المتشابهات بوصفه، فيجب على العبد أن يسلم وصفهما علمًا إلى القائل، ويقنع من العلم بأنهما بلا كيف ويعتقد على حقيقة المراد من كل واحد منهما)(١).

الاتجاه الثالث:

إثباتها بما يوحي بالحقيقة(٢)، وهذا من جنس تعليق الشراح على العبارة السابقة المتعلقة بصفة المحبة، وبعيد أن يكون ذلك مراد الشراح، وإنما يحمل هذا على ما يعتقدونه من استحالة اتصاف الله بها على ظاهرها، بالتأويل أو بالتفويض.

وأما صفتا الرضا والغضب، فالعبارة المتعلقة بذلك هي قول الطحاوي: (والله يغضب ويرضى لا كأحد من الورى)(٣)، وقد انقسم الشراح تجاهها إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

حملها على التأويل لاستحالتها في اعتقادهم في حق الله-تعالى-، يقول القونوي: (كما نطق به القرآن...، والأصل أن الله-سبحانه وتعالى-يوصف

---

(١) شرح القونوي، ل٨، وانظر: شرح جبران، ص٤٤-٤٥، وشرح الميداني، ص٩٣، وشرح الشيباني، ص٢٦، والشرح الكبير، للحبشي والشرح الصغير، له، ص٦٦.

(٢) انظر: شرح القونوي، ل٢٩، وشرح الصرغمتشي، ل٢٤، وشرح الأقحصاري، ص١٨٠، وقد يختلف الأقحصاري بأنه يثبت هذه الصفة على ظاهرها بناء على أنه غير ثابت في معتقده كما سبق بيانه.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢٨.

بما وصف به نفسه في كتابه العزيز، وبما صح عن الرسول- ﷺ-وصفه به، من غير أن يكون لأحد شركة مع الله-تعالى-لا في ذاته ولا في صفاته، ثم الغضب تغير يحصل عند غليان الدم لإرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فالتغير مبدأ وإيصال الضرر نهاية، فإذا وصف الله-تعالى-بالغضب لا يوصف إلا باعتبار النهاية وإذا وصف المخلوق به يوصف بالمبدأ وهو معنى قوله: لا كأحد من الورى، والرضا عبارة عن إرادة إنعامه على عباده أو عن نفس إنعامه عليهم، وهذا هو معنى الرحمة أيضًا)[1].

الاتجاه الثاني:

حملها للسبب السابق في الاتجاه الأول على التفويض، يقول الشيخ جبران: (نؤمن بذلك على المعنى الذي أراده كما أنه يجب علينا أن نؤمن بكل صفة له سبحانه وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله- ﷺ-ولكن مع التفويض الكامل في معاني ذلك وإرادته إليه جل وعلا ولا يصح لنا أن نتخيل أن الغضب والرضا ونحوهما من الصفات أنها صفة كصفات المخلوقين أو تشابه صفات الورى)[2].

الاتجاه الثالث:

إثباتها كصفات لله-تعالى-، مع نفي كل ما يرونه من سمات الحدوث، كالتغير والانفعال وأن تكون بالمشيئة لئلا يلزم حلول الحوادث، وحملهما على أنهما صفتان أزليتان، يقول الحبشي: (من صفاته الرضا والغضب وهما

---

(١) شرح القونوي، ل٥٦، وانظر: شرح الهندي، ص١٤٩-١٥٠، وشرح الصرغمتشي، ل٤٥.

(٢) شرح جبران، ص٨١، وانظر: شرح الميداني، ص١٣٣، وشرح الشيباني، ص٤٣، وشرح القسطنطيني، ل١٦.

أزليتان كعلمه وقدرته ومشيئته وسائر صفاته، ليس غضبه ورضاه كما يغضب المخلوق ويرضى...، أما ما ورد من حديث الشفاعة من أن آدم وغيره يقولون: «إن الله غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله»(١)، فهذا يقصد به أثر الغضب ليس الغضب الذي هو صفة ذاتية لله، لأن العباد لما كانوا محلًّا لتغير الأحوال كان غضبهم ورضاهم حادثين أي موجودين بعد عدم)(٢).

وهذا الإثبات من هؤلاء الشراح، يختلف عن إثبات أهل السنة لها؛ لأنهم ينفون دخولها تحت المشيئة والاختيار وأن التجدد يكون في التعلقات والآثار فحسب، كما أنهم يبالغون في نفي كل ما هو من سمات الحدث وهذا حق، إلا أنهم ينفون أمورًا مجملة قد يدخل فيها بعض المعاني الصحيحة التي يثبتها أهل السنة، وهي القدر المشترك في اسم الصفة قبل إضافته وتخصيصه، وهذا فيما يبدو من جنس إثبات الماتريدية لفعلٍ لا حقيقة له، ومن جنس من أثبت من الأشاعرة شيئًا من الصفات الذاتية، حيث إنه لا يقال بأنهم وافقوا أهل السنة موافقة مطابقة.

* * *

(١) صحيح البخاري كتاب التفسير باب: ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾، رقم (٤٤٣٥).

(٢) الشرح الكبير، للحبشي، ص٣٢٩، وانظر: الشرح الصغير، له، ص٩٢، وشرح الناصري، ل٢٦٧-٢٦٨، وشرح الأقحصاري، ص٢٣٦-٢٣٧.

المبحث الثالث

منهج الإمام الطحاوي

بعد تأمل كلام الإمام الطحاوي في عقيدته في الصفات الفعلية، وبعد النظر في مواقف الشراح من الطرفين في توجيه عباراته، يتضح أنه على طريقة أهل السنة في هذا الباب، وتفصيل ذلك على النحو التالي:

أولًا: الكلام، والقول في القرآن:

أما ما يتعلق بصفة الكلام والمعتقد في القرآن، فمن الواضح أنه يعتقد أن القرآن كلام الله تعالى، وأنه بدا من الله قولًا، وأنه منزل منه وحيًا، بواسطة جبريل -عليه السلام-، وأن من سمعه فنسبه إلى غير الله فقد كفر، وهو في هذا يتكلم عن القرآن المقروء والمكتوب في المصاحف، النازل على محمد -صلى الله عليه وسلم-، الذي يسمعه الناس، والموجود بين أيديهم، ولم يقيد ذلك بالكلام النفسي كما يدعي شراح المتكلمين، وتخصيصهم مراده بالكلام النفسي تحكم لا دليل عليه، بل إن في كلامه ما يرده -كما سيأتي-، ولعل هذا هو السبب في أن شراح أهل السنة لم يجدوا في عبارات الطحاوي ما يشكل أو يحتاج إلى تقييد، الأمر الذي ظهر في شراح المتكلمين، وعند التأمل في الشروح يتبين ذلك، وهذا ما أقر به الحبشي من شراحهم، حيث ذكر أن العبارة الأولى في صفة الكلام ظاهرها على طريقة أهل السنة، ولم يعتمد في صرفها عن ظاهرها إلا على قوله: «بلا كيفية» كما سيأتي قريبًا.

وقد وصف الطحاوي -رحمه الله- في عبارته الأولى القرآن بعدة أوصاف، حيث قال: (وإن القرآن كلام الله، منه بدا بلا كيفية قولًا، وأنزله على رسوله وحيًا، وصدقه المؤمنون على ذلك حقًّا، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة،

ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر، وقد ذمه الله وعابه وأوعده بسقر حيث قال تعالى: ﴿سَأُصۡلِيهِ سَقَرَ ٢٦﴾(١) فلما أوعد الله بسقر لمن قال: ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا قَوۡلُ ٱلۡبَشَرِ ٢٥﴾(٢)، علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر،ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر، فقد كفر، من أبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكفار انزجر، وعلم أن الله بصفاته ليس كالبشر)(٣).

وكلام الطحاوي عند التفصيل يتضمن ما يلي:

١- أن القرآن كلام الله.

٢- أنه بدا من الله قولًا.

٣- أن الله أنزله على رسوله وحيًا.

٤- أن المؤمنين أيقنوا أن القرآن كلام الله -تعالى- بالحقيقة، وأنه ليس مخلوقًا ككلام المخلوقين.

٥- أن من سمع القرآن بعدما بلغه النبي -ﷺ- لأمته فزعم أنه مخلوق فقد كفر، كما كفر الوليد بن المغيرة لما زعم ذلك، فكذبه الله -تعالى-.

وواضح من هذه الأوصاف والمعاني التي ذكرها الطحاوي أنه يقصد القرآن المقروء بالألسنة، المكتوب في المصاحف، وليس في كلامه شيء يقيد هذا أو يخصصه، فضلًا عن أن يوجد في كلامه ما يعارضه، وأهل السنة يقولون بكل هذا، فالقرآن كلام الله وصفة من صفاته، وهذا يعارض من يقول إنه عبارة عن كلام الله أو حكاية عنه، كما أن أهل السنة يقولون إن القرآن بدا

(١) سورة المدثر: (٢٦).

(٢) سورة المدثر: (٢٥).

(٣) العقيدة الطحاوية، ص١٢-١٣.

من الله قولًا، والقول في لغة العرب هو ما كان بحرف وصوت، ولا يعلم كيفية تكلم الله به، وإن كان القول في نفسه له كيفية(١).

وقول الله -تعالى- سمعه جبريل فأنزله وحيًا على محمد -ﷺ-، والنازل هو كلام الله ليس كلام جبريل، وجبريل إنما هو مبلغ عن الله، والكلام ينسب إلى من قاله مبتدئًا لا إلى من قاله مؤديًا، ولما بلغ الرسول -ﷺ- القرآن للمؤمنين أيقنوا أنه كلام الله بالحقيقة، وأنه -أي القرآن- ليس مخلوقًا ككلام البرية، ومن زعم ذلك فقد كفر لأنه مكذب لله -تعالى-.

ووجه الرد على من زعم أن مقصود الطحاوي بالقرآن الكلام النفسي فقط، وأن القرآن المسموع، والمكتوب في المصاحف، ليس كلام الله، إنما هو عبارة مخلوقة، يتضح بما يلي:

١- أن الأصل في الكلام المطلق الإطلاق، وعدم التقييد إلا بدليل، والشراح لم يأتوا بدليل صحيح على تفسير أن مراده بالقرآن مقيد بالكلام النفسي، بل هو محض تحكم.

٢- أن في عبارات الطحاوي ما يرد كونه أراد بالقرآن الكلام النفسي فقط، ويتلخص ذلك في أنه قال في القرآن بأنه كلام الله، وأنه بدا من الله قولًا، وأنه منزل وحيًا بطريق جبريل، وأن المؤمنين أيقنوا أنه كلام الله بالحقيقة، وأن من سمعه فنسبه إلى غير الله فقد كفر، وإذا كان مقصوده بالقرآن مقيدًا بالكلام النفسي فقط كما يدعي هؤلاء الشراح، فطرد هذا أن يكون مراده أن الكلام النفسي هو الذي أنزله الله على رسوله وحيًا بطريق جبريل، وأن الكلام النفسي هو الذي أيقن المؤمنون أنه كلام الله بالحقيقة لما بلغهم إياه

(١) سيأتي توضيح نفي الكيفية في كلام الطحاوي.

النبي - ﷺ -! وأن من سمع الكلام النفسي وزعم أنه مخلوق فقد كفر كما زعم الوليد بن المغيرة لما سمع الكلام النفسي! ومعلوم أن هذا الطرد لا يقول به المتكلمون، ولا يعتقدونه، بل يعتقدون أن النازل على الحقيقة إنما هو كلام جبريل أو الحروف والأصوات المخلوقة في اللوح المحفوظ، كما أن معتقدهم أن المؤمنين أيقنوا أن هذا القرآن الذي بلغهم النبي - ﷺ - وسمعوه منه ليس كلام الله على الحقيقة، بل هو عبارة عنه والعبارة مخلوقة،كما أن معتقدهم أن المسموع والمكتوب في المصاحف مخلوق من المخلوقات للدلالة على الكلام النفسي.

وتوجيه هؤلاء الشراح لقول الطحاوي: « وأيقنوا بأنه كلام الله بالحقيقة»، بأن المقصود أن المؤمنين أيقنوا أن الكلام النفسي صفة لله على الحقيقة كالعلم والقدرة توجيه غريب، وهو من قبيل صرف الكلام عن ظاهره بدون دليل، وواضح من السياق أن الطحاوي يتكلم عن القرآن الذي بلغه النبي للمؤمنين لا الكلام النفسي القائم بذات الله، ولذلك صرح الأقحصاري في هذا الموضع -مع أنه من شراح المتكلمين- أن هذه العبارة رد على من يقول بالكلام النفسي.

والملاحظ أن من هؤلاء الشراح من قيّد قول الطحاوي في أول العبارة: «وإن القرآن كلام الله»، بالكلام النفسي فقط، وقوله بعد ذلك: «وأنزله على رسوله وحيًا..، فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر»، بالقرآن المخلوق الذي هو عبارة عن الكلام النفسي، لأنه هو الذي نزل بطريق جبريل، وهو الذي يسمعه المؤمنون!

وهذا مع أنه تحكم لا دليل عليه ومن ثم فهو تناقض واضح، أما شراح

أهل السنة فلم يقيدوا العبارة بمحض التحكم، بل حملوا الكلام على ظاهره وإطلاقه.

٣- أن الطحاوي لم يصرح في عباراته بذكر أي أمر يختص به المتكلمون، مثل أن الكلام هو الكلام النفسي، أو أنه منزه عن أن يكون بحرف وصوت، أو أنه أزلي قديم لا يعرض ويزول، أو أن القرآن عبارة عن كلام الله، وهذه الأمور من أخص خصائص الأشاعرة والماتريدية في مسألة الكلام والقرآن، بل إنه أورد ما يخالف معتقدهم كما سبق.

بقيت الإشارة إلى ما استند إليه شراح المتكلمين في توجيه قول الطحاوي إلى معتقدهم، وهو قوله: «بلا كيفية»، حيث فسروا نفي الكيفية بنفي المعاني المشتركة بين كلام الخالق وكلام المخلوق، لما يرون فيها من التشبيه، وهي أن يكون من جنس الحروف والأصوات، وأن يكون ببدء وانتهاء، وهذا مردود، وذلك أن هذا التوجيه لو طردوه ما استقام لهم، فإنه لو كان المقصود بنفي الكيفية عن كلام الله ألا يكون له معنى أبدًا لكان في هذا نفي للصفة، وإن كان المقصود نفي معانٍ محددة وإثبات أخرى فهذا تحكم، وهو الذي يقولون به، فإنهم يقولون: أراد بنفي الكيفية أنه الكلام النفسي القديم، ويخرجون كونه كلامًا نفسيًّا أزليًّا عن الكيفية! فهم إما أن ينفوا كل شيء يفهم من معاني الكلام تحت نفي الكيفية، أو أن يقروا بأن الطحاوي أراد معنى معينًا ولا يلزم من إثباته العلم بكيفيته، ومتى أثبتوا ذلك فقد نقضوا توجيههم لنفي الكيفية بنفي معنى الكلام عند المخلوقين؛ لأنهم يقرون بأن حقيقة الكلام عند المخلوقين هي الكلام النفسي، وهو الذي يثبتونه لله ولا يرون فيه تشبيهًا أو تكييفًا.

وإن قيل: ما هو مراد الطحاوي بنفي الكيفية؟

فالجواب أن نفي الكيفية هنا لا يمكن أن يتوجه إلا إذا كان المقصود به نفي العلم بالكيفية، وليس الكيفية نفسها، فإنه لا يخلو أي شيء موجود عن أن تكون له كيفية وهذا أمر معلوم بضرورة العقول، وقول الطحاوي: « وإن القرآن كلام الله منه بدا بلا كيفية قولًا»، لا يمكن أن يحمل إلا على نفي العلم بالكيفية، وإلا لم يكن للكلام معنى، وهذا من جنس عبارات بعض السلف إذا ذكروا بعد اعتقادهم في صفة من صفات الله عبارة : « بلا كيف»، فإن نفي الكيف في مثل هذا يتوجه إلى نفي العلم به، لأنه(لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية، إذا لم يفهم من اللفظ معنى، وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات)(١)، ومع ذلك فإن العبارة ليست دقيقة وفيها إجمال قد يُفهم منه نفي الصفة نفسها، وهذا لا يستقيم على قول كلا الطرفين.

بقي أن يقال: هل الطحاوي يثبت دخول الكلام تحت المشيئة؟

تقدم تأكيد أن دخول الصفات الفعلية تحت مشيئة الله-تعالى-من أهم الأصول التي يتميز بها أهل السنة عن سائر المتكلمين في باب الصفات، حيث قالوا بإثباته ونفاه المتكلمون هربًا من القول بحلول الحوادث، والطحاوي في عقيدته في الكلام لم يصرح بدخوله تحت المشيئة كما أثر عن أئمة السلف، من أن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء متى شاء، كما أنه لم ينف-في مقابل ذلك-أن يكون داخلًا في المشيئة والاختيار أو كما يعبر عنه المتكلمون بالتغير وحلول الحوادث.

والأمر الذي يمكن القول به هنا هو أن الطحاوي لما كان يثبت الكلام

(١) الفتوى الحموية، لابن تيمية، ص٣٠٦.

وما يتعلق به كالقرآن على طريقة أهل السنة في الجملة، من أنه بدا من الله قولًا مسموعًا، وأنه أنزله على رسوله وحيًا، وأنه كلام الله بالحقيقة... إلخ، ولم يصرح بشيء يشكل على عقيدة السلف فضلًا عن أن يصرح بما يناقضها، كما لم يصرح بذكر شيء مما تختص به عقيدة المتكلمين، مضافًا إليها موافقته لأهل السنة في منهج الاستدلال وفي الصفات الذاتية كما سبق، فيمكن القول بأنه يميل بإثبات هذه الصفات إلى طريقة أهل السنة ودخولها تحت المشيئة والاختيار، وسيأتي في صفتي المحبة والرضا ما يؤكد ذلك ويقويه.

ثانيًا: المحبة والخلة، والرضا والغضب:

أما هذه الصفات التي ذكرها الطحاوي في عقيدته، فظاهر كلامه يدل على إثباتها لله -تعالى- على ظاهرها اللائق به، كما هي طريقة أهل السنة، وبيان ذلك على النحو التالي:

فأما صفة المحبة فهي ظاهرة من قوله في وصف النبي -ﷺ- بأنه: (حبيب رب العالمين)[١]، وكذلك الخلة فقد أثبتها لله بقوله: (ونقول إن الله اتخذ إبراهيم خليلًا)[٢]، ولذلك لم يجد شراح أهل السنة فيها ما يشكل على أصولهم فضلًا عن أن يعارض شيئًا منها، بخلاف شراح المتكلمين الذين كان لهم في تفسيرها تردد واختلاف، حيث مال بعضهم إلى حملها على التفويض التام في المعنى والكيفية، وهذا يرده ظاهر العبارتين، ومما يقطع النزاع في هذا الموضع وينهي الخلاف الحاصل حول عقيدة الطحاوي، ما

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٢.

(٢) المصدر السابق، ص٢٠.

ذكره الطحاوي نفسه في كتابه «مشكل الآثار»، حيث إنه ذكر صفتي المحبة والخلة في أكثر من موضع، وتفصيل ذلك على النحو التالي:

١- أنه عقد بابًا في كتابه بعنوان: (بيان مشكل جواب رسول الله- ﷺ- للذي قال له: يا خير البرية، بقوله: « ذاك إبراهيم- ﷺ-»)، وساق بسنده إلى أنس بن مالك- رضي الله عنه-، قال: (جاء رجل إلى النبي- ﷺ-فقال: يا خير البرية، فقال: « ذاك أبي إبراهيم- ﷺ-»[1] ثم قال: أورد الحديث بعدة أسانيد، وقال: (فكان ما في هذا الحديث محتملًا عندنا والله أعلم أن يكون كان من رسول الله- ﷺ-هذا القول قبل أن يتخذه الله خليلًا ولم يكن لله- عز وجل-خليلٌ حينئذ غير إبراهيم- ﷺ-، فكان إبراهيم يفضله حينئذ بالخلة، وكانت الخلة المحبة التي لا محبة فوقها فلما قال ذلك الرجل له- ﷺ-: يا خير البرية واستحال أن يكون الله-عز وجل-يختص لمحبته من في عباده من هو فوقه قال له: « ذاك أبي إبراهيم- ﷺ-»، فلما جعله الله له خليلًا عاد بالخلة من الله-عز وجل-إلى المعنى الذي كان إبراهيم استحق به في الحديث الذي روينا ما ذكر استحقاقه فيه، ثم صار النبي- ﷺ-لله-عز وجل-خليلاً كما كان إبراهيم خليلًا له، فصارا جميعًا متساويين في الخلة منه)[2].

فهذا الكلام صريح في أن الخلة هي: (المحبة التي لا محبة فوقها)، كما أنه صريح في أن هذا هو معنى الخلة الواردة في النصوص، وهذا يناقض ما ذهب إليه المتكلمون من أن إجراء الخلة والمحبة على ظاهرهما من المعاني المستحيلة في حق الله-تعالى-، ومما ينزه الله عنه؛ فحملوهما على إرادة

(١) سنن أبي داود، كتاب السنة باب في التخيير بين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام رقم (٤٦٧٢) وسنن الترمذي كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ باب ومن سورة لم يكن رقم (٣٣٥٢).

(٢) مشكل الآثار، ٣/ ٤٨-٤٩.

الإنعام أو على النعيم نفسه كما تقدم بيانه.

ولعل من المهم الإشارة -هنا- إلى أن قول الطحاوي السابق فيه دلالة واضحة على أنه يرى أن المحبة داخلة تحت المشيئة والاختيار، وذلك لأنه قرر أن الرسول -ﷺ- قال للرجل: (ذاك أبي إبراهيم قبل أن يتخذه الله خليلًا)[١]، وهذا يعني أنه لم يكن خليلًا لله منذ الأزل بل صار كذلك في وقت معين مخصوص، وهذا في غاية الظهور لمن تأمل كلام الطحاوي، وهو يناقض ما ذهب إليه المتكلمون من أن هذه الصفات -لو أثبتت على ظاهرها- فإنها على سبيل الأزلية من حيث الجنس والآحاد، مع الاستحالة عندهم أن تدخل تحت المشيئة؛ لأن ذلك يلزم منه التغير الذي يلزم منه حلول الحوادث بذات الرب عندهم، وكل هذه اللوازم والتفريعات ليست مذكورة في كلام الطحاوي، بل المذكور يعارض ذلك، فهو إلى إثبات أهل السنة أقرب ولعل هذا مما يؤكد أنه يثبت دخول الكلام تحت المشيئة والاختيار وإن لم يصرح به، فإن القرائن التي ذكرت في موضعها مع هذه القرينة تؤكد ذلك وتقويه.

- ذكر الآية التي فيها وصف إبراهيم -عليه السلام- بالخلة وهي قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾[٢]، ثم ذكر الحديث الذي قال فيه النبي -ﷺ-: (ألا وإن صاحبكم خليل الله)[٣]، ثم ذكر التأويلات التي قيلت

---

(١) ولا يقال: إنه كان خليلًا لله ولم يكن يعلم بذلك، لأن الطحاوي نفى الاتخاذ ولم ينف العلم به، وهذا مع وضوحه إلا أن مبالغة المتكلمين في تأويل النصوص المعارضة لمذهبهم دعت لهذا الاحتراس، والله أعلم.

(٢) سورة النساء: (١٢٥).

(٣) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، رضي الله تعالى عنهم باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنهرقم (٢٣٨٣).

في ذلك وما يختاره منها فقال: (فاحتجنا إلى الوقوف على معنى ما أضيف من ذلك إلى الله-عَزَّوَجَلَّ-، فوجدنا قائلًا قد قال: المراد بخليل الله-عَزَّوَجَلَّ-في هذا فقير الله الذي لم يجعل فقره وفاقته إلا إليه لا إلى أحد من خلقه، ووجدنا غيره قد قال في ذلك: إنه المحب الذي لا خلل في محبته، ووجدنا غيره قد قال: هو المختص بالمحبة دون غيره من الناس، وكل هذه التأويلات محتملات لما تؤولت عليه[(١)]، وقال غيرهم: إنها الموالاة كأنهم يذهبون إلى أن الله-عَزَّوَجَلَّ-جعله له وليًّا ولاية لا ولاية فوقها ولا ولاية مثلها فاستحق بذلك إطلاق اسم الخليل من الخلة له، واستدلوا على ما قالوا في ذلك....، عن مسروق عن عبد الله قال: قال رسول الله- ﷺ-: «إن لكل نبي ولاة من النبيين، وإن وليي منهم أبي خليل ربي-عَزَّوَجَلَّ-إبراهيم »[(٢)]، ثم قرأ: ﴿ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ الآية[(٣)]، وقالوا: فلما كان الله-عَزَّوَجَلَّ-له خليلًا لم يجز أن يكون ذلك إلا من الخلة التي هي نهاية المحبة وإذا كان المعنى في أن الله-عَزَّوَجَلَّ-له خليل هو هذا المعنى كان المعنى الذي كان به خليلًا لله-عَزَّوَجَلَّ-هو ذلك المعنى أيضًا والله أعلم بمراده في ذلك، قال أبو جعفر: ومما استدل به على استواء الولاية من الله-عَزَّوَجَلَّ-من خلقه ومعنى من يتولى الله-عَزَّوَجَلَّ-من خلقه أن الله-عَزَّوَجَلَّ-قال: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾[(٤)]...، في أشباه لذلك قد ذكرها-عَزَّوَجَلَّ-في كتابه، وكانت

---

(١) مجرد تجويز الطحاوي لهذه التأويلات يهدم أصل المتكلمين الذين يرون أن هذه الصفة من المستحيلات في حق الله.

(٢) سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله- ﷺ-باب ومن سورة آل عمران رقم (٢٩٩٥).

(٣) سورة آل عمران: (٦٨).

(٤) سورة المائدة: (٥٥).

الولاية فيها من الله -عز وجل- لمن يتولاه من عباده كالولاية التي يتولى الله -عز وجل- من يتولاه لا غير ذلك، وإذا كانت الولاية فيما ذكرنا كذلك كانت الخلة فيما وصفنا أنها كذلك، والله نسأله التوفيق)(١).

فواضح من كلامه -رحمه الله- أنه يجعل الخلة بمعنى أن يختص الله أحدًا بالمحبة، كما كان في معنى الولاية.

٢- روى الطحاوي الحديث القدسي الذي يقول الله فيه: (وجبت محبتي للمتحابين في والمتزاورين في)(٢)، ورواه من طريق آخر بلفظ: (حقت محبتي للمتحابين في)، ثم قال في معنى قول الله: (وجبت محبتي)، و: (حقت محبتي)، (ثم تأملنا متن هذا الحديث، فوجدناه مما قد جاء على ضربين، أحدهما: «وجبت محبتي» والآخر: «حقت محبتي» فأما «وجبت محبتي» فقد يكون ذلك الوجوب، وهناك وجوب آخر من المحبة هو أعلى منه، وفي مرتبة فوق مرتبته من المحبة كما يقول الرجل: أنا أحب فلانًا لرجل يقصد بذلك إليه، ثم يقول بعد ذلك، وأنا أحب فلانًا لرجل غيره محبة فوق تلك المحبة، فمثل ذلك قوله -عز وجل-: «وجبت محبتي» للذين ذكرهم لا يمنع ذلك أن تكون محبته تجب لغيرهم وجوبًا فوق ذلك الوجوب، وفي مرتبة أعلى من مرتبته وأما «حقت محبتي» فعلى فوق ذلك، وهو أعلى مراتب الوجوب، وقد بين ذلك عبادة بن الصامت لأبي إدريس لما حدثه عن معاذ بن جبل بما حدثه به، عن رسول الله- ﷺ-، عن الله -عز وجل-: «وجبت محبتي»، بقوله له: سمعت من رسول الله- ﷺ- ما هو أفضل منه، سمعته

(١) مشكل الآثار، ٣/ ٤١-٤٣.

(٢) موطأ الإمام مالك، كتاب الشعر باب ما جاء في المتحابين في الله رقم (١٧١١).

يأثُرُ عن الله-ﷻ-: «حقت محبتي» فعقلنا بذلك أن الذي حدثه عبادة مما سمعه من النبي- ﷺ-فوق الذي حدثه به أبو إدريس عن معاذ، عن النبي- ﷺ-ومما يحقق ذلك أنا وجدنا الرجل يقول: فلان عالم، فيوجب له العلم، وقد يكون في العلماء من مرتبته فيه فوق مرتبته فيه، ويقول: فلان عالم حقًّا، فيرفعه بذلك إلى أعلى مراتب العلم، فمثل ذلك: « حقت محبتي » على الرفعة لمن حقت له إلى أعلى مراتب محبته)(١).

فهذا النص يعد دليلًا واضحًا على أن الطحاوي يثبت لله صفة المحبة ولم يستشكل وصف الله-تعالى-بها، إنما غاية ما استشكله من هذه النصوص-التي هي مشكلة في نفسها عند المتكلمين-الفرق بين قوله: « وجبت» و: « حقت»، وفسر هذا الإشكال بالتفاضل وزيادة المحبة من مرتبة إلى مرتبة، ولو كان الطحاوي على منهج المتكلمين لكان الإشكال الأعظم متجهًا في هذا الحديث ومثله إلى إضافة المحبة نفسها إلى الله-تعالى-، وليس التفريق بين قوله: «وجبت» و«حقت»، ولكان اللائق به أن يقول: (المحبة في حق الباري محال)(٢).

٣- عقد الطحاوي بابًا بعنوان: (بيان مشكل ما روي عن رسول الله- ﷺ-في أسباب المحبة، وأسباب البغضة، في قلوب الناس)،ثم ساق بسنده عن أبي هريرة- رضي الله عنه- عن النبي- ﷺ-قال: « إن الله-ﷻ-إذا أحب عبدًا قال لجبريل- عليه السلام-: إني أحب فلانًا فأحبه؛ فيحبه جبريل، ويقول لأهل السماء: إن الله-ﷻ-يحب فلانًا فأحبوه؛ فيحبه أهل السماء، ويوضع له

(١) مشكل الآثار، ١٠/ ٣٩-٤٠.
(٢) إيضاح الدليل، لابن جماعة، ص١٣٩.

القبول »، قال العلاء: فقلت: ما القبول؟ قال: المودة من الناس»(١)، ثم ذكر إشكالًا على لسان قائل حاصله أن (هذه الآثار تدل على أن المحبة والبغضة اللتين تقعان في قلوب الناس لا اكتساب لهم فيهما، وأنهما يكونان في قلوبهم بغير اختيار منهم لذلك، وبما لا يستطيعون دفعه عنها، فهو كما تحدثهم به أنفسهم مما لا يستطيعون إخراجه منها، وذلك مما لا حمد لهم على محموده، ولا ذم عليهم في مذمومه)(٢).

ثم ذكر على لسان المعترض أنه قال: (وأنتم قد رويتم عن رسول الله- ﷺ-ما يخالف ذلك)، وهو ما رواه الطحاوي بسنده عن أبي هريرة- رضي الله عنه- أن رسول الله- ﷺ-قال: « إن رجلًا زار أخًا له في قرية أخرى، فأرصد الله- عز وجل-على مدرجته ملكًا، فلما أتى عليه قال له: أين تريد؟ قال: أزور أخًا لي في هذه القرية قال: هل له عليك من نعمة تربها؟ قال: لا، أحببته في الله-عز وجل-، قال: فإني رسول الله إليك: إن الله قد أحبك كما أحببته»(٣)، وذكر ما في معناه من أحاديث، ووجه اعتراض المعترض كما يقول الطحاوي أنه قال: (فهذا قد يحمد عليه، وذلك لا يكون إلا باكتسابه إياه، والذي في الفصل الأول من هذا الباب ينفي أن يكون له في ذلك اكتساب، فهذان معنيان متضادان)(٤)، ثم أجاب عن هذا الإشكال بأن المحبة تكون بسبب أعمالهم التي باختيارهم، وهذا وإن كان له علاقة بباب القدر، إلا أن المقصود هنا أنه لم يستشكل إضافة المحبة إلى الله-تعالى-، بل فسرها على ظاهرها اللائق به-جل

(١) صحيح البخاري كتاب التوحيد باب كلام الرب مع جبريل ونداء الله الملائكة ح (٧٠٤٧).
(٢) مشكل الآثار، ١٠/ ٤٠٥-٤٠٦.
(٣) صحيح مسلم كتاب البر والصلة والآداب باب في فضل الحب في الله ح (٢٥٦٧).
(٤) مشكل الآثار، ١٠/ ٤٠٧.

وعلا-، حيث قال: (الأمر في ذلك ليس كما ظنه، وأنه لا تضاد في شيء مما قاله رسول الله- ﷺ-؛ لأن ما قاله، فإنما هو وحي يوحى، قد تولاه الله- ﷻ-فيه، ولكن معنى الأحاديث الأول-والله أعلم-أن المحبة المذكورة فيها من الله-ﷻ-لمن يحبه من عباده يكون بعدما قد كان منهم ما أحبهم عليه، كما قال الله-ﷻ-في كتابه: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾(١)، فكانت محبته-ﷻ-إياهم باتباعهم رسوله- ﷺ-، وذلك مما قد يكون في حياته وبعد وفاته، فإذا اتبعوه صاروا لربهم-ﷻ-أولياء، فألقى في قلوب عباده محبتهم، فيحبونهم باختيارهم، فيثبتهم على ذلك، كمثل ما يلقي في قلوبهم الإيمان، كما قال الله-ﷻ-: ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴿٧﴾﴾(٢)، فأخبر-ﷻ-بما تفضل به في ذلك عليهم مما ألقاه في قلوبهم حتى يكون منهم ما يحمدهم عليه، فيأجرهم ويثبتهم عليه، فمثل ذلك المحبة لأولياء الله-ﷻ-بتحبيبه إياهم إلى من يحببهم إليه من عباده، فيحبونهم باختيارهم، وباكتساب محبتهم، فيأجرهم على ذلك ويثبتهم عليه، وكذلك أيضًا من أبغضه من عباده، بخروجه عن رسوله، ولعناده عن أمره يبغضه-ﷻ-لذلك؛ لأنه صار له عدوًّا، فيوقع في قلوب من يشاء من عباده بغضه، فيبغضونه باكتسابهم لذلك، فيؤجرون على بغضهم إياه، ويثابون على ذلك، فقد بان بحمد الله ونعمته جميع ما رويناه عن رسول الله- ﷺ-في هذا الباب، أنه لا تضاد فيه، ولا مخالفة لبعضه

---

(١) سورة آل عمران: (٣١).

(٢) سورة الحجرات: (٧).

بعضًا، والله -عز وجل- نسأله التوفيق)(١).

والملاحظ هنا أنه كما لم يستشكل صفتي المحبة والبغض كما فعل المتكلمون، فإن في قوله: (أن المحبة المذكورة فيها من الله -عز وجل- لمن يحبه من عباده يكون بعدما قد كان منهم ما أحبهم عليه)، دلالة على أنه يرى أن المحبة من الصفات الاختيارية وأنها إنما كانت بعد حصول موجبها من أعمال البر، واستشهد بقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾ ﴾(٢)، وهذا هو عين استدلال أهل السنة بهذه النصوص على أن محبة الله تكون بمشيئة الله واختياره إذا حصل شرطها وموجبها.

أما صفتا الرضا والغضب، فمجرد كلام الطحاوي في عقيدته كاف في الدلالة على أنه يثبتهما لله -تعالى-، على وجه يليق بجلاله، بما لا يماثل صفة أحد من الورى، حيث قال: (والله يغضب ويرضى لا كأحد من الورى)(٣)، هذا من جهة دلالة العبارة بمجردها، فإذا أُضيف إلى ذلك ما كان صريحًا في إثباته للمحبة والخلة التي هي من جنس الرضا والغضب، وعلة صرفها عن ظاهرها عند المتكلمين واحدة، واعتبر إثباته الصريح لعلو الله -تعالى- على خلقه، وإثباته للكلام على طريقة أهل السنة، فإنه لا يدع مجالًا للتردد في أنه موافق لأهل السنة فيهما.

ومما يؤكد أن الطحاوي أقرب إلى أهل السنة اضطراب شراح المتكلمين في توجيه عبارته هذه، فمنهم من رأى أن مراده التأويل بإرادة

(١) مشكل الآثار، ١٠/ ٤٠٧-٤٠٩.

(٢) سورة آل عمران: (٣١).

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢٨.

الإنعام في الرضا، وبإرادة الانتقام في الغضب، ومنهم من حمل مراده على التفويض الكامل والاكتفاء بإثبات اللفظ، ومنهم من أثبتها كصفة مع نفي كل ما يظنه من سمات الحدث، وقد سبق التفصيل في ذلك.

والمقصود هنا أن هذا الخلاف لا يعد معتبراً إذا كان في توجيه عبارة واحدة، مع أن خلاف المتكلمين فيما بينهم في هذه الصفات أمر معلوم، لكن أن يكون الخلاف في تحديد مراد قائل معين على أقوال متضادة، فهذا لا يمكن توجيهه إلا بأن العبارة في نفسها مشكلة على أصول الشراح المختلفين، ولعل من المناسب إيراده هنا كمؤكد لما سبق أن الطحاوي في «مشكل الآثار» أثبت صفة الرحمة لله-تعالى-، وهي من جنس هذه الصفات، وعلة المتكلمين في نفيها علة واحدة،؛ وهي أنها توجب التغير وحلول الحوادث بذات الرب-تعالى-.

لكنه أثبتها في سياق يدل على عدم تفريقه بينها وبين الصفات الأخرى، حيث عقد بابًا بعنوان: (بيان مشكل ما روي عن رسول الله- ﷺ-في أخنع الأسماء ما هو منها)، وذكر الحديث الذي فيه أن أخنع الأسماء رجل تسمى بملك الأملاك [1]، والمقصود هنا ما ذكره من توجيه لعلة ذلك حيث جاء فيه إثباتٌ لصفة الرحمة، وهو قوله: (كان المراد بملك الأملاك الله-عز وجل-، فكان المسمى باسم من أسمائه-عز وجل-متكبراً فرده الله-عز وجل-بذلك إلى الخضوع والذلة، إذ كان أكبر أسمائه-عز وجل-إنما هي صفاته التي يبين بها-عز وجل-عن خلقه من الرحمة ومن العزة ومن العظمة ومن الجلال، ومن ما سوى ذلك)[2].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأدب باب أبغض الأسماء إلى الله، رقم (٥٨٥٢).

(٢) مشكل الآثار، ٣/ ١١٠.

فهذا النص صريح في أن الطحاوي يعد الرحمة من الصفات الثابتة لله على الحقيقة كالعزة والعظمة، ولو كان يتأولها أو يرى استحالة اتصاف الله بها لما ذكرها في سياق ذكره للصفات التي يتميز الله بها عن خلقه فضلًا عن أن يبتدئ بذكرها.

* * *

* * *

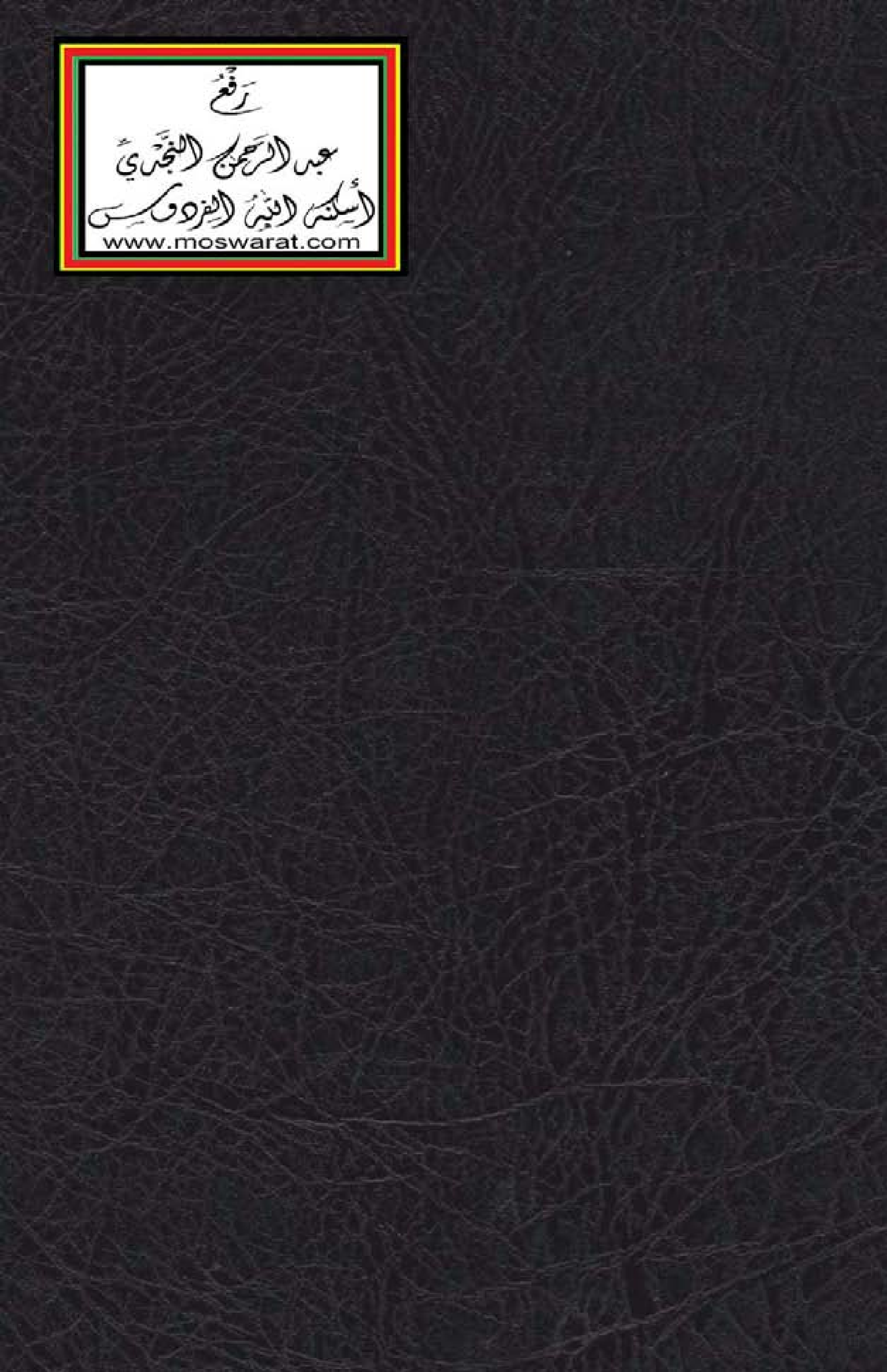
تم بحمد الله ومنّه الجزء الأول

ويليه الجزء الثاني، وأوله:

الفصل السابع: الموقف من نصوص الصفات

* * *


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



سلسلة الرشد للرسائل الجامعية (٢٦٩)

شروح العقيدة الطحاوية

بين أهل السنة والمتكلمين

دراسة تحليلية نقدية

تأليف
حمد بن زكي الحماد

الجزء الثاني




رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

شروح العقيدة الطحاوية

بين أهل السنة والمتكلمين

دراسة تحليلية نقدية

تأليف
حماد بن زكي الحماد

الجزء الثاني



الحماد، حماد زكي

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الحماد، حماد زكي

شروح العقيدة الطحاوية بين أهل السنة والمتكلمين (دراسة تحليلية نقدية) / حماد زكي الحماد - الرياض ١٤٣٦ هـ

ردمك ٢-٧٧-٨١٦٦-٦٠٣-٩٧٨

العقيدة الإسلامية ٢ - أهل السنة ٣ - علم الكلام أ - العنوان

ديوي ٢٤٠ ٣٠٦٤ / ١٤٣٦

ردمك ٢-٧٧-٨١٦٦-٦٠٣-٩٧٨ رقم الإيداع ٣٠٦٤ / ١٤٣٦

الطبعة الأولى تاريخ : ١٤٣٦هـ ٢٠١٥ م

مكتبة الرشد - ناشرون

المملكة العربية السعودية - الرياض

الإدارة : العليا أفنيو - طريق الملك فهد هاتف ٤٦٠٤٨١٨

ص . ب ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ فاكس ٤٦٠٢٤٩٧

Email: info@rushd.com.sa Facebook.com/مكتبة الرشد ناشرون

Website: www.rushd.com.sa twitter.com/ALRUSHDBOOKSTOR

★ فروع المكتبة داخل المملكة:

الرياض : المركز الرئيسي : الدائري الغربي بين مخرجي ٢٧ و٢٨ هاتف ٤٣٢٩٣٣٢ فاكس ٤٣٢٩٣٧٥

الرياض : فرع طريق عثمان بن عفان هاتف ٢٠٥١٥٠٠ فاكس ٢٢٥٣٨٦٤

فرع مكة المكرمة : شارع الطائف هاتف ٥٥٨٥٤٠١ فاكس ٥٥٨٣٥٠٦

فرع المدينة المنورة : شارع أبي ذر الغفاري هاتف ٨٣٤٠٦٠٠ فاكس ٨٣٨٣٤٢٧

فرع جدة : حي الجامعة شارع باخشب هاتف ٦٣٣١١٨٣ فاكس ٦٣٣٠٣١٥

فرع القصيم : بريده - طريق المدينة هاتف ٣٢٤٢٢١٤ فاكس ٣٦٩٥٤٥١

فرع خميس مشيط : شارع الإمام بن سعود هاتف ٢٣٧٨١٢٩ فاكس ٢٢١٧٩١٣

فرع الدمام : شارع الخزان هاتف ٨١٥٠٥٥٦ فاكس ٨٤١٨٤٧٣

فرع حائل : هاتف ٥٣٢٢٢٤٦ فاكس ٥٦٦٢٢٤٦

فرع الإحساء : هاتف ٥٨١٣٠٢٨ فاكس ٥٨١٣١١٥

فرع : تبوك هاتف ٤٢٤١٦٤٠ فاكس ٤٢٣٨٩٢٧

فرع القاهرة : شارع إبراهيم أبو النجا - مدينة نصر : هاتف ٢٢٧٢٨٩١١ - فاكس ٢٢٧١٢٦٢٥

★ مكاتبنا بالخارج:

القاهرة : مدينة نصر : هاتف ٢٧٤٤٦٠٥ موبايل ٠٠٢٠١٠٩٨٥٦٢٠٦٨

موبايل ٠٠٢٠١٠٢٣٩١١٦٦٠ فاكس ٢٢٧١٣٦٢٥

الإمارات - دبي : ٠٠٩٧١٤٢٥٦٧٩٠٦

لبنان - بيروت : ٠٠٩٦١١٨٠٧٤٧٧





الفصل السابع
الموقف من نصوص الصفات

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.



المبحث الأول
اتجاه شراح أهل السنة

يعد اعتقاد أهل السنة في نصوص الصفات على التحديد، فرعًا عن اعتقادهم في نصوص الكتاب والسنة الواردة في مسائل الدين عمومًا، حيث يقوم على أن النصوص هي الأصل المعتمد عليه في التلقي، وأنها تتلقى بالتسليم المطلق وعدم الاعتراض بشك أو تكذيب، أو عقل أو ذوق، وأن ما يظهر من تعارض فمرده إما إلى فساد المعارِض أيًّا كان، أو إلى ضعف النقل، وإذا كان النقل ثابتًا فلا يعارضه إلا أمر فاسد، ولا يكون التعارض في نفس الأمر.

ويقوم منهج أهل السنة في التعامل مع النصوص على اعتقاد أن فيها الكفاية في كل ما يتعلق بأمر الدين من دلائل ومسائل، وأنه يستحيل أن تكون مسألة من دين الله ولا تكون النصوص كافية في الدلالة عليها، وهذا حكم عام يشمل جميع أمور الدين سواء ما كان من مسائل أصوله الكبرى أو ما كان دونها.

وهذا المنهج هو مقتضى التسليم بكمال الدين الوارد في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾(١)، وإذا كان الأمر كذلك فنصوص الصفات تعد أولى المسائل دخولًا في هذا المنهج، إذ هي متعلقة بباب الخبر عن الله -تعالى- وما يتعلق بذلك من الأسماء والصفات التي تليق بجلاله.

يقول الإمام ابن عبد البر: (ليس في الاعتقاد كله في صفات الله وأسمائه

(١) سورة المائدة: (٣).

إلا ما جاء منصوصًا في كتاب الله أو صح عن رسول الله- ﷺ-أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه)(١)، فجميع نصوص الكتاب والسنة الصحيحة تتلقى بالتسليم والقبول ولا يفرق بين دلالة الحديث المتواتر دون الآحاد، بل كل ما ثبت فإنه يُسَلَّم له.

ولا يعني التسليم للنصوص إهمال العقل بل العقل الصحيح دل على أن باب الصفات لا يؤخذ إلا عن طريق النصوص؛ لأن الله أعلم بنفسه وأحسن قيلًا وأصدق حديثًا، ولا يمكن أن يخبر عن نفسه إلا بما هو حق، ومحال أن يخبر عن نفسه بما هو باطل أو بما لا يليق أن يتصف به، لأن هذا لا يكون إلا عن سوء إرادة أو نقص في العلم أو نقص في البيان، وكل هذه الأمور منتفية والثابت في حقه كمال العلم والحكمة وإرادة الخير للعباد، وهذا أمر معلوم من الدين بالضرورة.

والعقل وظيفته فهم النصوص وتدبرها والتفكر في معانيها، الأمر الذي يدفع النفوس إلى زيادة اليقين والإيمان، فلا يأخذ مجالًا أبعد من مجاله ولا يقصر فيه من قدره الذي أكرم الله به الإنسان-لاسيما إذا كان مجرد ردة فعل غير مستقيمة للمنهج المخالف في التعامل مع العقل-وقد قرر الإمام ابن تيمية هذا المنهج الوسط في التعامل مع العقل حيث قال: (أصول الدين الحق الذي أنزل الله به كتابه وأرسل به رسوله وهي الأدلة والبراهين والآيات الدالة على ذلك قد بينها الرسول أحسن بيان وأنه دل الناس وهداهم إلى

(١) جامع بيان العلم وفضله، ٢/ ١١٧-١١٨، وانظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٣/ ٢٩٦، ودرء التعارض، له، ٧/ ٣٥٢، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، لعثمان حسن، ١/ ٢٤٥-٢٦٥.

الأدلة العقلية والبراهين اليقينية التي بها يعلمون المطالب الإلهية وبها يعلمون إثبات ربوبية الله ووحدانيتهوصفاته وصدق رسوله والمعاد وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته بالأدلة العقلية بل وما يمكن بيانه بالأدلة العقلية وإن كان لا يحتاج إليها...، إن دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر؛ كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزابًا، حزبٌ يقدمون في كتبهم الكلام في النظر والدليل والعلم وأن النظر يوجب العلم وأنه واجب ويتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل...، والحزب الثاني: عرفوا أن هذا الكلام مبتدع وهو مستلزم مخالفة الكتاب والسنة وعنه ينشأ القول بأن القرآن مخلوق وأنالله لا يرى في الآخرة وليس فوق العرش ونحو ذلك من بدع الجهمية فصنفوا كتبًا قدموا فيها ما يدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة من القرآن والحديث وكلام السلف وذكروا أشياء صحيحة لكنهم قد يخلطون الآثار صحيحها بضعيفها وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب، وأيضًا فهم إنما يستدلون بالقرآن من جهة إخباره لا من جهة دلالته فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد؛ وأنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك؛ ولهذا سموا كتبهم أصول السنة والشريعة ونحو ذلك وجعلوا الإيمان بالرسول قد استقر فلا يحتاج أن يبين الأدلة الدالة عليه...، والطائفتان

يلحقهما الملام؛ لكونهما أعرضتا عن الأصول التي بينها الله بكتابه فإنها أصول الدين وأدلته وآياته فلما أعرض عنها الطائفتان وقع بينهما العداوة)[١].

وأبرز ما يميز موقف أهل السنة من نصوص الصفات، عدة أمور:

١- أن نصوص الصفات تجرى على ظاهرها اللائق بالله-تعالى-، إذ من المحال أن يراد منها-على كثرتها-خلاف ظاهرها؛ لأن هذا قدح في حكمة المتكلم وصدقه وعدله، فكيف إذا قيل إن ظاهرها هو الباطل الذي يجب على المسلم اعتقاد نقيضه كما يقوله المتكلمون في الصفات التي حكمت عقولهم باستحالة اتصاف الله بها؟!

وليس المراد بالظاهر الذي تجرى عليه نصوص الصفات ما يليق بالمخلوقين، فإن هذا فهم فاسد وهو ليس ظاهر النصوص في نفسها، فإن لفظ الظاهر دخله الإجمال عند كثير من المتأخرين، فصار يُطلق ويُراد به ما يليق بالله-تعالى-وهو الصواب، ويُطلق ويُراد به اللائق بالمخلوق، فلابد من مراعاة هذا الإجمال عند إطلاق لفظ الظاهر إثباتًا أو نفيًا[٢].

وقد ورد عن أئمة السلف إمرار نصوص الصفات على ظاهرها، يقول الإمام الأصبهاني: (الكلام في صفات الله-عَزَّ وَجَلَّ-ما جاء منها في كتاب الله، أو روي بالأسانيد الصحيحة عن رسول الله- ﷺ-، فمذهب السلف-رحمة الله عليهم-أجمعين إثباتها وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها)[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى، ١٩/ ١٥٩-١٦٢، وانظر: المعرفة في الإسلام، للدكتور عبد الله القرني، ص٤٩١-٥٦٢.

(٢) انظر: التدمرية، لابن تيمية، ص٦٩-٨٧.

(٣) الحجة في بيان المحجة، ١/ ١٨٨، وانظر: الفتوى الحموية، لابن تيمية، ص٣٠٧.

٢- أن نصوص الصفات تُعلم من وجه وتُجهل من وجه آخر، فأما ما يُعلم منها فهو ما يظهر من معاني النصوص، فيعلم معنى العلم والقدرة والسمع والبصر والرحمة والغضب...، وهذا هو مقتضى كون القرآن بلسان عربي مبين، فهو معلوم المعنى ولذلك أمر العباد بتدبره في مثل قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾(١)، فلو كان في القرآن ما لا يفهم معناه لم يكن للأمر بالتدبر حينئذٍ معنى، (ويبين ذلك أن الصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله ولا قال هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه ولا قال قط أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة المتبوعين: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها ولا يفهمها رسول الله- ﷺ-ولا أهل العلم والإيمان جميعهم وإنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس وهذا لا ريب فيه)(٢).

والمعنى الذي يُعلم من نصوص الصفات هو القدر المشترك الكلي الذي لا يكون إلا في الذهن، أما بعد الإضافة والتخصيص فلا يكون هناك تماثل بين الخالق والمخلوق، وإن كان القدر المشترك حقيقة في كل منهما، ولو كان القدر المشترك في نصوص الصفات من قبيل المشترك اللفظي لاستحال فهم الخطاب، ولما كانت نصوص الصفات معلومة للمخاطبين، يقول الإمام السجزي: (الواجب أن يعلم أن الله-تعالى-إذا وصف نفسه بصفة هي معقولة عند العرب، والخطاب ورد بها عليهم بما يتعارفون بينهم ولم يبين سبحانه أنها بخلاف ما يعقلونه، ولا فسرها النبي- ﷺ-لما أداها بتفسيرخالف الظاهر فهي على ما يعقلونه ويتعارفونه، والذي يوضح ذلك:

(١) سورة النساء: (٨٢).

(٢) مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٨٥، وانظر: المصدر نفسه، ١٧/ ٣٩٠-٤٠٠.

هو أن الله سبحانه قد أثبت لذاته علمًا ونطق بذلك كتابه فقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾(١)، وكان المعقول من العلم عند المخاطبين به أنه إدراك المعلوم على ما هو به فكان علم الله سبحانه إدراك المعلوم على ما هو به، وعلم المحدث أيضًا إدراك المعلوم على ما هو به)(٢).

وعلم المخاطبين بمعنى الصفات بهذا الاعتبار هو علم وجود لا علم كيفية، كما أن العلم بالخالق -تعالى- هو علم وجود لا علم كيفية، كما أن هذا هو القدر الذي يجهل من نصوص الصفات وهو العلم بالكيفية، ولذلك وجب التوقف عن الخوض فيها، كما قال الإمام مالك في الأثر المشهور لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾(٣)، كيف استوى فقال: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة(٤)، فالإمام مالك أثبت أن الاستواء معلوم وأن الكيف مجهول ونهى عن السؤال عن الكيفية، وهذا هو معتقد أهل السنة؛ لأن معاني النصوص معلومة باعتبار معناها مجهولة باعتبار كيفيتها(٥).

ويمكن أن يقال: ويطرد هذا على المغيبات من أمر الآخرة، فإنها معلومة باعتبار موافقة القدر المشترك؛ لأنها وافقت القدر المشترك في ما نشاهده في الدنيا، ولو كان الاشتراك في الأسماء من قبيل المشترك اللفظي لما فُهم الخطاب، ولجاز أن يكون معنى الفاكهة التي في الجنة أمرًا بعيدًا عن النعيم،

---

(١) سورة النساء: (٦٦).

(٢) الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص٢٢٧-٢٢٨.

(٣) سورة طه: (٥).

(٤) أخرجه اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ٢/ ٣٩٨.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٥/ ١٨٠-١٨١، والحجة في بيان المحجة، للأصبهاني، ٢/ ٢٧٥.

بل قد يكون أمرًا يُستقذر ويُتأذى منه! وهذا محال في العقل والشرع.

ومن الأمور المهمة المتعلقة بالموقف من نصوص الصفات مصطلح «التأويل»، وتتعلق أهميته بأنه مصطلح شرعي صار لفظًا مجملًا يراد به أكثر من معنى، والتحقيق أنه يطلق ويراد به ثلاثة معان[١]: فيطلق ويراد به التفسير وهذا هو الغالب على مفسري القرآن، فيقولون: القول في تأويل آية كذا: أي تفسيرها، كما يطلق ويراد به الحقيقة التي يؤول إليها الكلام كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾[٢]، أي: وقوعه، فتأويل الخبر بهذا المعنى هو وقوعه، وتأويل الأمر هو امتثاله، كما يطلق في اصطلاح كثير من المتأخرين المتكلمين في الفقه وأصوله، ويراد به: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو الذي يستخدمه أهل الكلام في نصوص الصفات حيث يصرفونها عن ظاهرها لما يرونه من قرينة توجب ذلك.

وعلى هذا فتأويل النصوص باعتبار المعنى الأول معلومٌ، ولا يصح القول بعدم علم تفسيرها، وأما بالاعتبار الثاني فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه هو حقيقة نفسه المقدسة وهذا مما يختص الله بعلمه، وأما التأويل بالاعتبار الثالث فهو لفظ مجمل يستخدمه نفاة الصفات في صرفها عن ظاهرها وسيأتي التفصيل في مذهبهم.

وقد يرد في كلام بعض السلف نفي التأويل أو نفي المعنى أو نفي التفسير عن صفات الله تعالى، من قبيل ما ورد عن محمد بن الحسن أنه قال:

---

(١) انظر: التدمرية، ص٩١-٩٦، ومجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٨٨-٢٨٩.

(٢) سورة الأعراف: (٥٣).

(اتفق الفقهاء كلهم من الشرق والغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله- ﷺ-في صفة الرب-ﷻ-من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه فمن فسر شيئًا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي-ﷺ-وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا ولكن آمنوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا، فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة)[1]، ومما ورد في نفي المعنى، قول الإمام أحمد عن نصوص الصفات: (نؤمن بها ولا كيف ولا معنى)[2].

وهذه النصوص وما أشبهها يستدل بها المتكلمون على أن مذهب السلف التفويض الشامل للمعنى والكيفية، وهذا من التمسك بمتشابه الكلام وترك محكمه، ومما يبين ذلك: أن من أطلق نفي هذا من السلف إنما أراد نفي المعاني والتأويلات والتفسيرات الباطلة التي ذهب إليها الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، ولم يريدوا نفي المعنى الحق، ومما يؤكد ذلك أمران:

١- أن نصوص من أطلق مثل هذا النفي صريحة في إثبات الصفات، وهي أشهر من أن تذكر، ونصوصهم في إمرارها كما جاءت وأنها معلومة وأنها تتلقى بالتسليم والتصديق يخالف القول بأنهم أرادوا نفي المعنى بالكلية.

٢- أن من أطلق هذا من الأئمة فسر مراده في مواضع أخرى، فأبو عبيد مثلًا رُوي عنه نفي المعنى ونفي تفسير الصفات، وقد قال في موضع آخر:

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائي، ٤/ ٤-٥.

(٢) ذم التأويل، لابن قدامة، ص٢٢، وانظر: جامع الترمذي، ص٦٨٢، والحجة في بيان المحجة، للأصبهاني، ١/ ٢٥٩-٢٦٠.

(هذه الأحاديث عندنا حق يرويها الثقات بعضهم عن بعض إلا أنا إذا سئلنا عن تفسيرها قلنا: ما أدركنا أحدًا يفسر منها شيئًا ونحن لا نفسر منها شيئًا نصدق بها ونسكت)(١)، فهذا يؤكد أن مراده بنفي التفسير والمعنى نفي العلم بالكيفية، وهكذا يُحمل كل نفي مجمل أو فيه اشتباه، يقول الإمام ابن تيمية عن المفوضة: (يتمسكون بما يجدونه في كلام الأئمة في المتشابه مثل قول أحمد في رواية حنبل: «ولا كيف ولا معنى» ظنوا أن مراده أنا لا نعرف معناها، وكلام أحمد صريح بخلاف هذا في غير موضع وقد بين أنه إنما ينكر تأويلات الجهمية ونحوهم الذين يتأولون القرآن على غير تأويله وصنف كتابه في « الرد على الزنادقة والجهمية فيما أنكرته من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله» فأنكر عليهم تأويل القرآن على غير مراد الله ورسوله وهم إذا تأولوه يقولون: معنى هذه الآية كذا والمكيفون يثبتون كيفية، يقولون: إنهم علموا كيفية ما أخبر به من صفات الرب، فنفى أحمد قول هؤلاء وقول هؤلاء، قول المكيفة الذين يدعون أنهم علموا الكيفية وقول المحرفة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون معناه كذا وكذا)(٢).

والعبارة المتعلقة بالموقف من نصوص الصفات في العقيدة الطحاوية، هي قول الطحاوي بعد إثباته للرؤية: (وتفسيره على ما أراد الله-تعالى- وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن رسول الله- ﷺ-فهو كما قال، ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله-عز وجل-ولرسوله- ﷺ-، ورد علم

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائي، ٣/ ٥٨١.

(٢) مجموع الفتاوى، ١٧/ ٣٦٣-٣٦٤، وانظر: مذهب أهل التفويض، لأحمد القاضي، ص٣٥١-٣٩١، وموقف السلف من تفويض الصفات، ص٤٨-٧٢.

ما اشتبه عليه إلى عالمه ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجبه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان فيتذبذب بين الكفر والإيمان والتصديق والتكذيب والإقرار والإنكار موسوسًا تائهًا شاكًّا لا مؤمنًا مصدقًا ولا جاحدًا مكذبًا، ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوهم، أو تأولها بفهم، إذ كان تأويل الرؤية-وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية-ترك التأويل، ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين، ومن لم يتوق النفي والتشبيه، زل ولم يصب التنزيه)[١]، وقد سبق بيان ما يتعلق بهذه العبارة حول منهج التلقي والاستدلال في الباب الثاني، والمقصود هنا بيان مواقف الشراح فيما يتعلق بنصوص الصفات تحديدًا.

ويمكن القول بأن العبارة تدور على معنيين: الإخبار بأن تفسير الرؤية هو على ما أراده الله وعلمه، والنهي عن الخوض فيها بالتأويل بالفهم والتوهم بالأهواء، وأن السلامة ترجع إلى التسليم ورد ما يشتبه علمه إلى الله، وأن تأويل الرؤية وتأويل كل ما يضاف إلى الربوبية-نصوص الصفات- هو ترك التأويل ولزوم التسليم الذي عليه دين المسلمين.

فأما الشق الأول من العبارة فقد اختلف الشراح في توجيهه على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

حملها على معتقد أهل السنة دون ذكر أنها تحتمل غير ذلك، ويصرح

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٣-١٥.

أصحاب هذا الاتجاه بأن العبارة تدل على منهج أهل السنة في التسليم للنصوص وعدم الخوض فيها بتأويلات المتكلمين أو بالظنون الفاسدة، ويغلب على أصحاب هذا الاتجاه عدم التركيز على العبارات التي استشكلها أصحاب الاتجاه الثاني كقوله: « وتفسيره على ما أراده الله وعلمه»، ولهذا ليس في كلامهم ما يفيد هدف البحث فيما يتعلق بالعبارات المختلف فيها، لكن عدم اعتراضهم وترك الاستفصال يدل على أنهم فهموا منها ما يوافق معتقد أهل السنة(١).

الاتجاه الثاني:

يُفهم من كلام أصحاب هذا الاتجاه الاعتراض على عبارة الطحاوي؛ لأنها توهم أن المعنى ليس معلومًا كما هو قول المفوضة، كما تُوهم أن نصوص الصفات من المتشابه، وفي ذلك يقول الدكتور أحمد الغامدي: (وهذه المسألة ليست من المتشابهات...، وأما قوله: « فإنه ما سلم... إلى آخره» فهو حق فيما يشتبه من قضايا الغيب، أما صفات الله-عَجَّلَ-والرؤية فإنها ليست من المشتبهات)(٢).

الاتجاه الثالث:

التوجيه بأن العبارة مجملة، وأنها تحتمل نفي علم المعنى، وتحتمل نفي علم الكيفية التي هي من تمام العلم بالمعنى، ثم حملها على المعنى الذي يوافق معتقد أهل السنة، وهو الاقتصار على نفي العلم بالكيفية، يقول الشيخ

(١) انظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ٣١٨، وصالح الفوزان، ص٧٩-٨٤، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٦٤-٢٧٣، ومحمد الخميس، ص٤٤-٤٧.

(٢) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ص٣٨، وانظر كلامه فيما بعدها: ص٣٩، وانظر: شرح الشيخ عبد الله الغنيمان، ص٩٤-٩٥.

صالح آل الشيخ: (قال: « وتفسيره على ما أراده الله وعلمه» يعني: تفسير النظر إلى الرب على ما أراده الله-تعالى-وعلمه، والتفسير هنا يراد به أحد نوعي التفسير، وذلك لأنه أثبت الرؤية بحق، ونفى في الرؤية-التي هي حق-الإحاطة والكيفية، فدل على أنه يثبت معنى الرؤية الذي يعلمه السامع للكلام من ظاهر الكلام؛ فلما نفى الإحاطة والكيفية دل قوله: « والرؤية حق لأهل الجنة» أن الرؤية على ظاهرها، وهذا هو المعنى الأول للأشياء، هو المعنى المتبادر للذهن في الصفات...، النوع الثاني من التفسير: هو التفسير لتمام المعنى وللكيفية، فإن تمام المعنى والكيفية لا يعلمها إلا الله)[1]، ثم شبه الشارح هذه العبارة بنفي بعض السلف للمعنى ومرادهم نفي الكيفية التي هي تمام المعنى لا نفي أصل المعنى، وقال الشيخ عبد الرحمن البراك: («وتفسيره على ما أراده الله وعلمه» هذه العبارة مضمونها التفويض، يعني: ونحن لا نعلم معاني تلك النصوص، لكن لا يصح أن يريده المؤلف؛ لأنه أثبت الرؤية، فقال: « بغير إحاطة ولا كيفية» فأثبت رؤية حقيقية، فلا يصح أن يقال: يريد المؤلف بهذا أنا لا نعلم تفسير ما ورد في هذه النصوص من ذكر الرؤية...، والذي يظهر لي من مراد المؤلف بالتفسير: معرفة الحقيقة والكيفية، فذلك الذي لا نعلمه)[2].

وأما الشق الثاني من العبارة التي ذكرها الطحاوي، والمتضمنة لقاعدته في نصوص الصفات فقد حملها الشراح على ما يوافق منهج أهل السنة في ذلك، على تفاوت بينهم في التفصيل في ذلك.

(١) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ٢٣٩.

(٢) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص١١٧-١١٨.

فالتأويل الذي ذمه الطحاوي وطالب بتركه بقوله: «ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوهم، أو تأولها بفهم»، وقوله: «إذ كان تأويل الرؤية-وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية-ترك التأويل»، حمله الشراح على التأويل الفاسد الذي يستخدمه أهل الكلام وليس التأويل بمعنى التفسير، وفي ذلك يقول ابن أبي العز: (ومراده ترك التأويل الذي يسمونه تأويلًا، وهو تحريف، ولكن الشيخ-رَحِمَهُ اللَّهُ-تأدب وجادل بالتي هي أحسن...، وليس مراده ترك كل ما يسمى تأويلًا، ولا ترك شيء من الظواهر لبعض الناس لدليل راجح من الكتاب والسنة، وإنما مراده ترك التأويلات الفاسدة المبتدعة، المخالفة لمذهب السلف، التي يدل الكتاب والسنة على فسادها)[1].

ويقول الشيخ عبد العزيز الراجحي: (التأويل في قوله: «تأويل الرؤية» معناه: التفسير، والتأويل الثاني معناه: التحريف، والمعنى: تفسير الرؤية، وتفسير كل معنى أو صفة تضاف إلى الرب؛ تفسيرها الصحيح: إنما يكون بترك التحريف، وجريان النصوص على ظاهرها، فالمعنى كما قال الإمام مالك-رَحِمَهُ اللَّهُ-لما سئل عن الاستواء قال: الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)[2].

ويصف الشيخ عبد الرحمن البراك عبارة الطحاوي بأنها من جنس عبارات السلف التي توهم التفويض وهي ليست كذلك، حيث قال: (فالصراط المستقيم والمنهج القويم: بترك التأويل الذي معناه: صرف

---

(١) شرح ابن أبي العز، ١/ ٣٤١.

(٢) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٢٧٦.

الكلام عن ظاهره إلى غيره، أو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى احتمال مرجوح، فتأويل الرؤية يعني: تفسيرها، وتفسير كل معنى يضاف إلى الرب من صفاته يكون بترك التفسير، ومثل هذه العبارة توهم -أيضًا- التفويض، كقول السلف: « أمروها كما جاءت بلا كيف»، فتفسيرها بترك تفسيرها، وهذا لا يقصده السلف، فإنه قد علم أن أهل السنة يثبتون حقيقة الرؤية، وأنها رؤية بصرية، ويصرحون بذلك، ويثبتون لله الصفات بالمعاني المعقولة المفهومة من النصوص، فإذا جاءت مثل هذه العبارات فلابد أن نفهمها على وجهها الصحيح...، المقصود: أن عبارة الطحاوي من جنس عبارات بعض السلف التي توهم أنه يقرر التفويض وليس كذلك؛ إذ كيف يقول: «الرؤية حق لأهل الجنة» إذا كانت الرؤية لا تفسر ولا تفهم، فلا معنى لقوله: « حق»)(١).

* * *

(١) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص١٣٦، وانظر: شروح المشايخ: ناصر الألباني، ص٣٢، وعبد الله الغنيمان، ص١٠١-١٠٣، وصالح الفوزان، ص٨٥، وصالح آل الشيخ، ص٢٨٥-٣٠٣، وأحمد الغامدي، ص٤٠، ومحمد الخميس، ص٤٨-٤٩.

المبحث الثاني

اتجاه شراح المتكلمين

كما أن عقيدة أهل السنة في نصوص الصفات تعد فرعًا عن منهجهم في التلقي والاستدلال بشكل عام، فكذلك المتكلمون، فإن معتقدهم يقوم على أن الأصل في الاستدلال هو العقل، ثم ينظرون بعد ذلك في النصوص فما وافق منها ما أصلوه قبل النظر قبلوه، ليس لثبوته إنما لموافقته ما أصلوه، وما خالف ذلك سلكوا معه أحد مسلكين: التأويل أو التفويض، وهذا منهجهم العام في مسائل الدين.

أما ما يتعلق بنصوص الصفات تحديدًا، فإنهم استدلوا على وجود الله بحدوث العالم، وذلك بإثبات حدوث الأجسام لملازمتها للأعراض أو ما هو منها، ورتبوا على ذلك أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، الأمر الذي اقتضى قولهم بمنع حوادث لا أول لها، كما سبق شرح ذلك.

فأما التفويض فيقصدون به نفي المعنى ورد العلم به إلى الله، مستندين على ذلك بأنه من المتشابه، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1]، وينسبون هذا المسلك إلى سلف الأمة وأئمتها، وقد يستدلون لذلك بما ورد عن بعض السلف في كلامهم من إمرار نصوص الصفات كما جاءت وعدم الخوض فيها بالتأويل.

وأما التأويل فهو عندهم بالمعنى الثالث الذي اصطلحوا عليه، وهو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لقرينة، وهم يقرون أن نصوص الصفات ظاهرها الإثبات الذي يسمونه تشبيهًا، إلا أن الدليل

(١) سورة آل عمران: (٧).

العقلي الذي أصلوه قبل نظرهم في النصوص منع من إثباتها على ظاهرها، وينسبون هذا المسلك إلى الخلف، ومن هنا كانت المقولة المشهورة: «مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم وأحكم».

يقول الدردير: (اشتبه الأمر على أقوام وقوفًا مع الأمور العادية، وتمسكًا بظواهر نصوص شرعية، فقال قوم: بالجهة، وقال آخرون: بالجسمية، ويلزم منها الحلول، والاتصال أو الانفصال -تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا-، وأجاب أئمتنا؛ سلفهم: بأن الله -تعالى- منزه عن صفات الحوادث، مع تفويض معاني هذه النصوص إليه تعالى، إيثارًا للطريق الأسلم، وما يعلم تأويله إلا الله، وخلفهم: بتعيين محامل صحيحة إبطالًا لمذهب الضالين، وإرشادًا للقاصرين، فحملوا اليد على القدرة، والوجه على الذات، والاستواء على الاستيلاء، وهكذا نظرًا إلى الطريق الأحكم...، ومن ثم قيل: إن طريق السلف أسلم، وطريق الخلف أعلم وأحكم)[(١)].

ولم يخرج الماتريدية عن هذا المنهج في التعامل مع نصوص الصفات، وفي ذلك يقول الصابوني: (وللمجسمة والمشبهة آيات وأخبار يتمسكون بظاهرها، ولأهل السنة فيها طريقان أحدهما: قبولها وتصديقها وتفويض تأويلها إلى الله -تعالى-، مع تنزيهه عما يوجب التشبيه، وهو طريق سلفنا الصالح، والثاني: قبولها والبحث عن تأويلها على وجه يليق بذات الله -تعالى-، موافقًا لاستعمال أهل اللسان، من غير القطع بكونه مراد الله-

(١) شرح الخريدة، ص١٧١، وانظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٣٨، والاقتصاد، للغزالي، ص٢٦٢-٢٦٤، والإشارة إلى مذهب أهل الحق، للشيرازي، ص١٦٣-١٦٦، ولمع الأدلة، ص١٠٨، وشرح الجوهرة، للباجوري، ص١٣٠، وكبرى اليقينيات، للبوطي، ص١٣٦-١٤٢.

تعالى-، وهو طريق الخلف، وطريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أحكم)(١).

ويلاحظ أن المبدأ الذي يفترض الالتزام بأحد المسلكين عند المتكلمين مبدأ واحد، وليس فيه خلاف بينهم، بل هم متفقون أن ظاهر نصوص الصفات محال في حق الله-تعالى-لكونها تقتضي التشبيه والتجسيم، وعلى ذلك قُطع بأن ظاهرها محال وغير مراد، مع اختلافهم في تطبيقه بالتفويض أو التأويل، وهو اختلاف تنوع عندهم لا اختلاف تضاد، كأبي المعالي الجويني قد قال بكلا القولين، فإنه اختار التأويل في أول أمره في كتابيه «الإرشاد» و«لمع الأدلة»(٢)، ثم استقر في آخر عمره على التفويض، وبما أنهم ينسبونه إلى السلف، فقد صرح الجويني بأنه اختار مذهب السلف(٣).

وهذا الأمر صرح به بعض أئمة المتكلمين ولم يستشكلوا اختياره لمذهب السلف(٤)، لما سبق بيانه من أن مقدمته وأصله واحد متفق عليه.

---

(١) البداية من الكفاية، ص٤٨، وانظر: التمهيد، للنسفي، ص٣٨، وتبصرة الأدلة، له، ١/ ٢٨٥-٢٨٦، والاعتماد، لأبي البركات النسفي، ص١٦٦-١٦٨، وغاية المرام، ص٣٨١-٣٨٢، والمسامرة، لابن الهمام، ص٣٢-٣٣، وأصول الدين، للبزدوي، ص٣٦-٣٩.

(٢) انظر: الإرشاد، للجويني ص١٣٧، ولمع الأدلة، له، ص١٠٨.

(٣) انظر: العقيدة النظامية، للجويني، ص٣٢، ومما ينبه إليه أن ما قد يظنه بعض المتأخرين من أن الجويني رجع إلى طريقة السلف فإنه ليس دقيقًا، بل التحقيق أنه رجع إلى ما يظن أنه مذهب السلف، وليس هو: مذهب السلف، مع أن الانتساب إلى السلف يعد أمرًا حسنًا في الجملة إلا أنه لا يلزم منه التحقيق التام لمذهبهم ولا يُقصد هنا إلى ذم الجويني-رَحِمَهُ اللَّهُ-لكن هذا المقصد الحسن بالرجوع إلى معتقد السلف يجب أن يكون مبنيًّا على الحق، والحقائق لابد أن يُعبر عنها بتمام العلم والعدل.

(٤) انظر: المسامرة، لابن الهمام، ص٣٧، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي قاري، ص٩٥.

وليس المقصود هنا التفصيل في موقف المتكلمين من نصوص الصفات، إنما يكفي في ذلك الإشارة المجملة إلى منهجهم العام.

والعبارة المتعلقة بالموقف من نصوص الصفات هي قول الطحاوي: (وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن رسول الله- ﷺ-فهو كما قال، ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله-عز وجل-ولرسوله- ﷺ-، ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجبه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان فيتذبذب بين الكفر والإيمان والتصديق والتكذيب والإقرار والإنكار موسوسًا تائهًا شاكًّا لا مؤمنًا مصدقًا ولا جاحدًا مكذبًا، ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوهم، أو تأولها بفهم، إذ كان تأويل الرؤية-وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية-ترك التأويل، ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين، ومن لم يتوق النفي والتشبيه، زل ولم يصب التنزيه)(١).

وقد سبق أن العبارة تدور على معنيين: الإخبار بأن تفسير الرؤية هو على ما أراده الله وعلمه، والنهي عن الخوض فيها بالتأويل بالفهم والتوهم بالأهواء، وأن السلامة ترجع إلى التسليم ورد ما يشتبه علمه إلى الله، وأن تأويل الرؤية وتأويل كل ما يضاف إلى الربوبية-نصوص الصفات-هو ترك التأويل ولزوم التسليم الذي عليه دين المسلمين.

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٣-١٥.

كما سبق بيان ما يتعلق بمواقف الشراح من العبارة فيما يتعلق بالمنهج العام في التلقي والاستدلال، أما ما يتصل بموقفهم من نصوص الصفات، فإن تعامل شراح المتكلمين مع العبارة كان أوضح من شراح أهل السنة، حيث اتفقوا على أن الطحاوي اختار بهذا الكلام مسلك التفويض في الصفات، ومعلوم أن هذا مبني على أن ظاهرها يستلزم التشبيه الممتنع.

وقد استند الشراح على ما في العبارة من رد علم التفسير إلى الله وأن المتشابه يرد علمه إلى عالمه، وأن القاعدة العامة فيما يضاف إلى الله-تعالى-ترك التأويل ولزوم التسليم، فحملوا العبارة على الأمر الذي نسبه إليه بعض شراح أهل السنة وهو أنها توهم التفويض بمعناه عند المتكلمين، يقول الشيباني: (لم ير بعض العلماء تأويل الآيات المتشابهة والأخبار المتشابهة المروية عن رسول الله- ﷺ-كما قد اختاره الطحاوي-رَحِمَهُ اللَّهُ-، وأن يتلقى بالإيمان والتسليم كما بين هنا، لكن مع اعتقادنا أن الجسمية وأمارات الحدث منفية عن الله)(١).

ويقول الشيخ جبران معلقًا على قول الطحاوي: « وتفسيره على ما أراد الله وعلمه»: (يعني أن هذه العقيدة في هذا المقام وأشباهه هي طريقة السلف الصالح التي يجب أن تسلك، والمراد بالسلف من قبل الأربع مائة...، وهذه الطريقة أسلم)(٢).

ويبين الصرغمتشي أن مراد الطحاوي بترك التأويل في المعاني المضافة إلى الربوبية بقوله: (ترك التأويل بالرأي وهوى النفس، واتباع ما ورد به

---

(١) شرح الشيباني، ص٢٠.
(٢) شرح جبران، ص٢٤.

النصوص ولزوم تسليم علم ذلك إلى الله-سبحانه وتعالى-واجب، وعلى ذلك دين المرسلين عليهم السلام وهذا مذهب السلف وهو الراجح)(١).

ولكن بعضهم استشكل نهي الطحاوي عن الخوض بالتأويل في قوله: «ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوهم، أو تأولها بفهم، إذ كان تأويل الرؤية-وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية-ترك التأويل، ولزوم التسليم»، ووجه الإشكال أن المتكلمين لهم مسلكان كما سبق، وظاهر العبارة النهي عن التأويل بإطلاق وهو ما يعارض ما سبق من أن الخلاف بين المسلكين هو من باب خلاف التنوع، فانتهوا إلى أن مراد الطحاوي بترك التأويل ما عليه المعتزلة وهو التأويل الفاسد، يقول الحبشي: (يريد الطحاوي بترك التأويل التأويل الذي هو بعيد عن الحق والإصابة، ولا يعني التأويل الذي يفعله أهل السنة إن كان إجماليًّا أو كان تفصيليًّا، وهذا الذي ينبغي حمل كلام المؤلف عليه، أما ظاهره فمنع الذهاب إلى التأويل أي التفصيلي، أما التأويل الإجمالي فلا ينفيه لأن من نفى التأويل وقع في التشبيه لا محالة،وقوى كون مراد الطحاوي بنفي التأويل ليس مطلق التأويل قوله في مسألة الكلام: « منه بدا بلا كيفية قولًا»، لأن هذا تأويل)(٢).

---

(١) شرح الصرغمتشي، ل١٦، وانظر: شرح الناصري، ل١٦٩-١٧٥، وشرح الهندي، ص٨٤-٨٥، وشرح القونوي، ل١٨-٢٠، وشرح القسطنطيني، ل١-٣، وشرح الميداني، ص٧١-٧٢، والشرح الكبير، للحبشي، ص١٧١-١٧٩، والشرح الصغير، له، ص٤٤-٤٧، وشرح الأقحصاري، ص١٥٠-١٥١، وقد سبق في باب منهج التلقي بيان أن الأقحصاري وافق تعبير أهل السنة بالتسليم للنصوص وعدم تقديم العقل عليها، وأن هذا كان تقريرًا نظريًّا لم يتحقق منه عند التطبيق.

(٢) الشرح الصغير، للحبشي، ص٤٧-٤٨، وانظر: الشرح الكبير، له، ١٧١-١٧٤، وشرح جبران، ص٢٦، وقد انتقد الحبشي في شرحه الكبير بعض الشراح الذين حملوا العبارة على ظاهرها.

بقيت الإشارة إلى أن هناك عبارة أخرى سبق التنبيه إلى أن بعض الشراح حملوها على أن الطحاوي اختار بها مسلك التفويض وهي قوله: (ونقول: إن الله اتخذ إبراهيم خليلًا وكلم موسى تكليمًا إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا)(١)، حيث وجهوها على أنها بمعنى التفويض في كلتا الصفتين «الخلة» «والتكليم»، يقول القسطنطيني: (قوله: «إيمانًا وتصديقًا وتسليمًا»، يشعر بأن الخلة والتكلم من المتشابهات بوصفه، فيجب على العبد أن يسلم وصفهما علمًا إلى القائل، ويقنع من العلم بأنهما بلا كيف ويعتقد على حقيقة المراد من كل واحد منهما)(٢).

* * *

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٢) شرح القسطنطيني، ل٨، وانظر: شرح الشيباني، ص٢٦، وشرح الميداني، ص٩٣.

المبحث الثالث

منهج الإمام الطحاوي

بعد التأمل والنظر في عبارة الطحاوي وهي قوله: «وتفسيره على ما أراد الله-تعالى-وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن رسول الله-ﷺ-فهو كما قال، ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله-عز وجل-ولرسوله-ﷺ-، ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجبه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان فيتذبذب بين الكفر والإيمان والتصديق والتكذيب والإقرار والإنكار موسوسًا تائهًا شاكًّا لا مؤمنًا مصدقًا ولا جاحدًا مكذبًا، ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوهم، أو تأولها بفهم، إذ كان تأويل الرؤية-وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية-ترك التأويل، ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين، ومن لم يتوق النفي والتشبيه، زل ولم يصب التنزيه»(١)، بعد النظر فيها وتأملها يتبين أن ما ورد فيها من إحالة التفسير على مراد الله ورد الاشتباه فيما لا يعلم إلى الله، والقول بأن تأويل معاني الصفات بترك التأويل، عبارات مجملة محتملة.

فإن قوله: « وتفسيره على ما أراد الله وعلمه...، ومعناه على ما أراد»، يحتمل أن المراد منها تفسير المعنى بتمامه وكماله المتضمن للمعنى والكيفية، لا يعلمه إلا الله ،كما هو قول أهل السنة، كما يحتمل أن يكون

(١) العقيدة الطحاوية، ١٣-١٥.

المراد منها أصل المعنى، وأنه لا أحد يعلم من نصوص الصفات-والرؤية تحديدًا-أي معنى من المعاني كما هو قول المفوضة.

وأما قوله: « إذ كان تأويل الرؤية-وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية-ترك التأويل، ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين»، فيحتمل أنه يريد ترك التفسير أو التأويل بالمعنى الفاسد أي: التحريف، ويحتمل أنه يريد ترك التفسير الصحيح، والذي به يُعرف الكلام.

وأما قوله: «وتفسيره على ما أراد الله وعلمه... ومعناه على ما أراد»، فشراح الطرفين قرروا أن الطحاوي أراد من قوله: « والرؤية حق»، معنى معينًا، وفسرها كل طرف بما يوافق معتقده كما سبق بيانه.

والقول بأنه أراد بهذه العبارة التفويض-كما يقول شراح المتكلمين-تناقض؛ لأنهم إذا نسبوا له القول بالتفويض فمقتضى ذلك أنه لا يثبت إلا لفظًا خاليًا من أي معنى، وهم عند شرحهم لقوله في الرؤية فسروه على معتقدهم الذي يتضمن معاني معينة ولا بد!

وأما شراح أهل السنة فلا يستقيم قول الطحاوي على معتقدهم إلا إذا أُريد بالمعنى والتفسير ما يتعلق بتمامه وكماله المتضمن للمعنى والكيفية، وأما إن أُريد أصل المعنى فهذا مشكل على معتقدهم كما استشكله بعض الشراح.

وأما الترجيح لمراد الطحاوي فإنه بإثباته الرؤية وباقي الصفات كالعلو والرضا والغضب والخلة والمحبة والكلام، كما سبق بيانه في الفصول السابقة، يمكن القطع بأنه لم يرد بالرؤية مجرد إثبات لفظها دون أي معنى، ولهذا فالذي يحمل عليه مراده من نفي العلم بالتفسير والمعنى، هو التفسير

والمعنى التام الكامل الذي يتضمن المعنى والكيفية، الذي لا يعلمه إلا الله.

لكن هذا لا يعني أن اللفظ ليس لفظًا مجملًا أو محتملًا للمعنى المخطئ، ولذا فالمنهج الأولى في مثل هذه العبارات أن يُبين ما فيها من اشتباه وإجمال، ثم تُحمل على المراد الحسن إذا كان ذلك مستندًا على حجة واضحة.

ومثل هذا يقال في العبارة الثانية وهي قوله: « ورد ما اشتبه عليه إلى عالمه» فالذي يظهر أن الطحاوي لم يرد أن نصوص الصفات من المتشابه كما يدعي شراح المتكلمين ويقول بعض شراح أهل السنة، فإن هذا وإن كان محتملًا إلا أنه يعارض بأن الطحاوي من مثبتة الصفات كما سبق، وهذا كافٍ في دفعه، مع أن عبارته في نفس الأمر محتملة، والذي يحمل عليه قوله هو أنه قد يشتبه شيء من نصوص الصفات على بعض الناظرين، لا أن النص في نفسه مشكل، وهذا هو الذي يتفق مع إثباته للصفات وتفسيره لها بما يوافق معتقد أهل السنة كما سبق بيانه بالتفصيل.

ومما يؤكد أن الطحاوي لا يرى نصوص الصفات من المتشابه ما سيأتي بيانه قريبًا من موقفه في كتبه الأخرى من المحكم والمتشابه.

وأما قوله: « إذ كان تأويل الرؤية-وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية- ترك التأويل، ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين»، فيحتمل أنه يرى ترك التفسير أساسًا، وأن نصوص الصفات إنما هي ألفاظ لا يفهم منها معنى من المعاني، وهذا المعنى يرده أهل السنة والمتكلمون؛ لأنه ما من طرف إلا ويثبت شيئًا من الصفات على معانٍ محددة وإن تفاوتوا في ذلك، وعبارة الطحاوي عامة حيث قال: « وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية» فيلزم

شراح المتكلمين حين قالوا بأن مراده التفويض أن يكون هذا عامًّا في كل معنى يضاف إلى الربوبية، وإن خصوا ذلك بما ينفونه من الصفات كان تحكمًا لا دليل عليه، ثم إن الطحاوي أثبت معاني كثيرة من الصفات على طريقة أهل السنة كما في إثباته للعلو والكلام والرضا والغضب والخلة والمحبة، وهذا يدل على أنه لم يرد بترك التأويل أنه ليس لنصوص الصفات أي معنى كما يقول المفوضة، وهو الذي يريد شراح المتكلمين حمل قوله عليه، بل إن الطحاوي أثبت معاني بعض الصفات بطريقة تعد عند المتكلمين من المحالات في حق الله، كتفسيره للخلة مثلًا.

والذي يترجح للباحث أن الطحاوي أراد ترك التأويل الفاسد كما قال قبلها: « ولا يصح الإيمان بالرؤية لمن تأولها بفهم»، وفي هذا فيه دلالة على أنه قصد التأويل المبني على الفهم الفاسد وعدم التسليم للنصوص، وقوله هذا من جنس قول بعض السلف في نصوص الصفات بأن تفسيرها قراءتها وأنها لا يخاض فيها بتأويل، ونحو ذلك من التعبيرات، فكأنه أراد أن تفسير نصوص الصفات يكون بترك التفسير لأنها واضحة، وأنها تجرى على ظاهرها اللائق بالله-تعالى-، وأما ترك التأويل فيعني به التأويل الفاسد، وهذا ما قرره شراح المتكلمين، إلا أنهم حملوه على تأويلات المعتزلة فقط، لاسيما أن بعض شراحهم أقر بأن ظاهر عبارة الطحاوي نفي التأويل الذي يستخدمه الأشاعرة والماتريدية وهذا حق، وإن عاد وخصصه بما سماه التأويل التفصيلي دون التأويل الإجمالي، ولو سُلّم به فهو يتعارض مع القول بأن الخلاف بين مسلكي التفويض والتأويل من خلاف التنوع؛ لأن الطحاوي دعا إلى تركه وحكى أنه هو «دين المسلمين»، ولا يستقيم نفيه

للتأويل الفاسد إلا على منهج أهل السنة الذين نفوا استعماله في نصوص الصفات ولم يفرقوا بين المتماثلات.

وعند الرجوع إلى كتب الطحاوي الأخرى يتضح موقفه من نصوص الصفات بشكل يقطع النزاع، ويؤكد أنه سار على منهج أهل السنة في ذلك، وهو ما يتضح بعدة أمور:

أولًا: أنه صنّف مصنفًا مشهورًا في مشكل النصوص، وهو كتابه « مشكل الآثار»، والتصنيف في هذا الباب يجري على طريقتين:

١- طريقة أهل السنة، كما فعل الإمام ابن قتيبة في كتابيه «تأويل مختلف الحديث» و«تأويل مشكل القرآن»، ومن أبرز ما يميز منهج أهل السنة في هذا الباب أنهم لا يجعلون نصوص الصفات من المشكل الذي يبحث في دفع الإشكال عنه[١]، وهذا مطّرد في كتب المشكل وكتب التفسير وشروح الحديث، وقد يعرض بعض الإشكال في بعض النصوص لبعض الأئمة، لكنه لا يكون على سبيل المنهج العام والقاعدة المطردة[٢].

٢- طريقة المتكلمين، ومن أبرز ما ألّف على طريقتهم كتاب « تأويل الآيات المشكلة» لأبي الحسين الطبري، و« تأويل مشكل الحديث» لابن فورك وغيرهما، ومن أبرز الملامح التي يتميز بها منهج المتكلمين في هذا

(١) انظر: مسالك أهل السنة فيما أشكل من نصوص العقيدة، لعبد الرزاق معاش، ١/ ٣١١-٣٤٥.

(٢) كمن استشكل من أهل السنة حديث الصورة، ويكون في ذلك مخطئًا متأولًا ولا يناقض ذلك منهجه العام في نصوص الصفات، وقد يكون الإشكال في نصوص محتملة كان فيها بعض الإضافات إلى الله كإضافة الهرولة والملل مثلًا، وهذه من النصوص التي حصل فيها خلاف بين أهل السنة فيما بينهم، حيث يذهب بعضهم إلى إثباتها كصفات بناء على ما فهمه من دلالة النص، ويذهب آخرون إلى أنها لا تثبت لله كصفات بناء على أن النص لا يدل على ذلك. انظر مثالًا لذلك: أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين، للدكتور سليمان الدبيخي، ص١٧٥-١٨٨.

الباب أن أعظم النصوص المشكلة عندهم هي نصوص الصفات، بل قد تكون هي الدافع الأساس للتأليف في المشكل، كما فعل ابن فورك وأبو الحسين الطبري حيث ذكرا أن الهدف من تأليفيهما هو تأويل النصوص الموهمة للتشبيه التي شنع بها عليهم مخالفوهم[١].

أما ما كتبه الطحاوي في باب مشكل الآثار فقد ذكر سبب تأليفه بقوله: (وإني نظرت في الآثار المروية عنه- ﷺ-بالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو التثبت فيها والأمانة عليها، وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء مما يسقط معرفتها، والعلم بما فيها عن أكثر الناس فمال قلبي إلى تأملها وتبيان ما قدرت عليه من مشكلها ومن استخراج الأحكام التي فيها ومن نفي الإحالات عنها)[٢].

وإذًا فحاصل مقصوده من تأليفه ما يلي: تأمل الأحاديث المشكلة، واستخراج الأحكام التي فيها، ونفي الإحالات عنها.

والنصوص التي استشكلها الطحاوي في كتابه ليست نصوص الصفات، إذ لو كانت مشكلة لما ترك ذكرها في الكتاب لاسيما أنه صرح-كما سبق- بأن غرضه من تأليف الكتاب نفي الإحالات عن النصوص، فلما لم يذكرها عُلم أنها ليست من النصوص المشكلة عنده، يتضح جليًّا أن نصوص الصفات ليست من النصوص المشكلة عنده، ولهذا فهو أقرب إلى طريقة أهل السنة وألصق بهم، وهذا ما ذكره بعض الباحثين في هذا الباب[٣].

---

(١) انظر: مشكل الحديث، لابن فورك، ص٢-٤، وتأويل الآيات المشكلة، للطبري، ل٥.

(٢) مشكل الآثار، ١/ ٦.

(٣) انظر: أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها، للدكتور سليمان الدبيخي، ص٣٦-٣٩، ومسالك أهل السنة فيما أشكل من نصوص العقيدة، للدكتور عبد الرزاق معاش، ١/ ٣٥١-٣٦٨.

ولم يستشكل الطحاوي من الصفات المضافة إلى الله إلا صفة الملل الواردة في حديث: (فإن الله لا يمل حتى تملوا)(١)، حيث قال: (فقال قائل: وكيف يجوز لكم أن تقبلوا هذا عن رسول الله- ﷺ-وفيه إضافة الملل إلى الله-تعالى-في حال ما وذلك منتف عن الله وليس من صفاته؟، فكان جوابنا له في ذلك أن الملل منتف عن الله كما ذكر وليس ما توهمه، مما حمل عليه تأويل هذا الحديث كما توهم، وإنما هو عند أهل العلم في اللغة على قول رسول الله- ﷺ-: « لا يمل الله إذا مللتم » إذ كان الملل موهومًا منكم وغير موهوم منه-ﷻ-، وكان مثل ذلك الكلام الجاري على ألسن الناس عند وصفهم من يصفونه بالقوة على الكلام والبلاغة منه والبراعة به لا ينقطع فلان عن خصومة خصمه حتى ينقطع خصمه ليس يريدون بذلك أنه ينقطع بعد انقطاع خصمه؛ لأنهم لو كانوا يريدون ذلك لم يثبتوا للذي وصفوه فضيلة إذ كان ينقطع بعقب انقطاع خصمه كما انقطع خصمه ولكنهم يريدون أنه لا ينقطع بعد انقطاع خصمه كما انقطع خصمه عنه، وأنه يكون من القوة والاضطلاع بخصومته بعد انقطاع خصمه عنها كمثل ما كان عليه منها قبل انقطاع خصمه عنها فمثل ذلك، والله أعلم قول رسول الله- ﷺ-: «لا يمل الله حتى تملوا»، و: «إن الله لا يمل حتى تملوا » أي إنكم قد تملون فتنقطعون، والله بعد مللكم وانقطاعكم على الحال التي كان عليها قبل ذلك من انتفاء الملل والانقطاع عنه)(٢).

واقتصار الطحاوي في استشكاله على إضافة الملل إلى الله يؤكد أنه على طريقة أهل السنة؛ لأن هذه الصفة مما اختلف أهل السنة في إثباتها، فبعضهم

(١) صحيح البخاري، كتاب الكسوف باب ما يكره من التشديد في العبادة، رقم (١١٠٠).
(٢) مشكل الآثار، ٢/ ١١٧.

يثبتها مع نفي ما قد يُتوهم من النقص[١]، وبعضهم يذهب إلى أن الحديث لا يدل على إثباتها، لأن الملل معناه استثقال الشيء والضجر منه، وهذا لا يجوز في حق الله لأنه نقص ينزه الله عنه، وهذا القول هو الأقرب والله أعلم[٢].

وليس المقصود التفصيل في أدلة القولين، إنما المقصود أن الطحاوي لم يستشكل إلا أمرًا قد يُشكل مثله عند أهل السنة، ولم يستشكل ما هو في الأصل من الصفات المختلف عليها بين أهل السنة والمتكلمين، كالعلو والاستواء والإتيان والنزول.. إلخ.

وقد يرد بأن الطحاوي لم يستشكل نصوص الصفات لأنه على مذهب السلف-بمعناه عند المتكلمين-، وهذا قد يصح إذا كان الطحاوي لم يستشكل أي نص من نصوص الصفات المضافة إلى الله، وهو قد استشكل إضافة الملل بعلة أنها من الصفات المستحيلة على الله؛ لأنها نقص ينزه عنه، وعلة نفي المتكلمين للملل والمجيء والإتيان والنزول وغيرها من الصفات علة واحدة وهي أنها مستحيلة في حق الله؛ لأنها نقص ينزه الله عنه.

والطحاوي لم يذكر إلا الملل، فلو كانت بقية الصفات مستحيلة عنده لذكرها لاسيما وقد ذكر ما هو مشتركٌ معها في العلة، فلما لم يذكر بقية الصفات عُلم قطعًا أنها لا تشترك مع صفة الملل في علة عدم الإثبات، ولو كانت مشكلة عنده لذكرها إذ هذا هو الموضع المناسب لذكرها.

---

(١) انظر: مجموع فتاوى الشيخ محمد ابن إبراهيم، ١/ ٢٠٩، وأحاديث العقيدة، للدكتور سليمان الدبيخي، ص٢٢٩-٢٣٢.

(٢) وممن ذهب إلى هذا ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث، ص٣٢٤، وانظر: التمهيد، لابن عبد البر، ١/ ١٩٥-١٩٦، وفتح الباري، لابن رجب، ١/ ١٦٥-١٦٦.

وهذا كله باعتبار ما استشكله فقط، وإلا فهو يثبت الصفات إثباتًا صريحًا على طريقة أهل السنة، كإثباته للخلة والمحبة وغيرهما، مما يؤكد أنه على طريقة أهل السنة وبعيدٌ كل البعد عن طريقة المتكلمين.

ثانيًا: تكلم الطحاوي في كتبه عن معنى المحكم والمتشابه في كلام الله- تعالى-، حيث عقد بابًا في كتابه « مشكل الآثار» بعنوان: (بيان مشكل ما روي عن رسول الله- ﷺ-في تأويل قول الله-ﷻ-: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ ﴾[1])، قال فيه: (فتأملنا هذا الحديث، فوجدنا فيه قول الله-ﷻ-: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ ﴾، فأعلمنا- ﷻ-أن من كتابه آيات محكمات بالتأويل، وهي المتفق على تأويلها، والمعقول المراد بها، وأن منه آيات متشابهات يلتمس تأويلها من الآيات المحكمات اللاتي هن أم الكتاب، وهي الآيات المختلفة في تأويلها، ثم قال-ﷻ-: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ ﴾[2]، والزيغ الجور عن الاستقامة وعن العدل، وترك الإنصاف لأهلها، فيتبعون ما تشابه منه، يطلبون بذلك مثل الذي كان من الأمم الخالية فيما جاءتهم به رسلهم-صلوات الله عليهم- ابتغاء الفتنة، وهي فساد ذات البين حتى يكون عنها القتل وما سواه مما يجلبه من البغضاء والشحناء والتفرق الذي تجري معه الأمور بخلاف ما أمر الله- ﷻ-به فيها بقوله: ﴿ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾[3]، ومن كان كذلك خرج عن الإسلام، وصار من غيره، واستحق النار...، ثم أخبر الله- ﷻ-في هذه الآية بعجز الخلق عن تأويل المتشابه الذي ذكره فيها بقوله-

(١) سورة آل عمران: (٧).

(٢) سورة آل عمران: (٧).

(٣) سورة آل عمران: (١٠٣).

-عز وجل-: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾(١)، ثم أخبر -عز وجل- بما يقوله الراسخون في العلم في ذلك؛ ليمتثلوه ويتمسكوا ويقتدوا بهم فيه، وهو قوله -عز وجل-: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾(٢)، فهكذا يكون أهل الحق في المتشابه من القرآن يردونه إلى عالمه، وهو الله -عز وجل-، ثم يلتمسون تأويله من المحكمات اللاتي هن أم الكتاب، فإن وجدوه فيها عملوا به كما يعملون بالمحكمات، وإن لم يجدوه فيها لتقصير علومهم عنه لم يتجاوزوا في ذلك الإيمان به، ورد حقيقته إلى الله -عز وجل-، ولم يستعملوا في ذلك الظنون التي حرم الله عليهم استعمالها في غيره، وإذا كان استعمالها في غيره حرامًا كان استعمالها فيه أحرم)(٣).

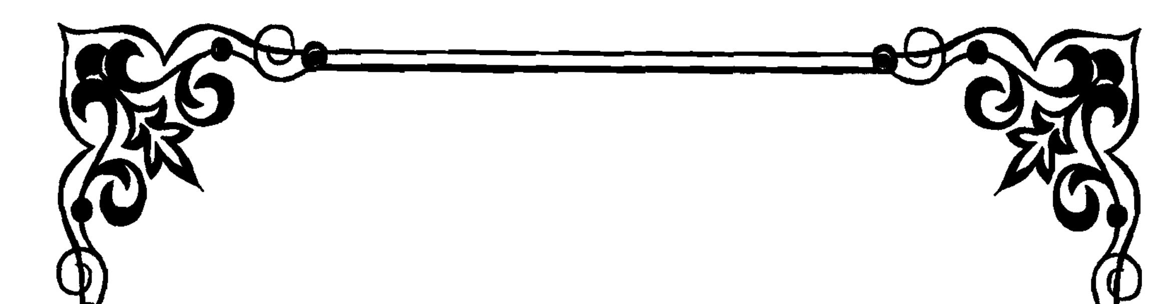
ودلالة هذا على أن الطحاوي على منهج أهل السنة واضحة، وذلك أن المتكلمين يجعلون نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله، وهو فسر المحكم بالواضح البين، والمتشابه الذي يُختلف في تفسيره، وبين أن الواجب فيه رده إلى المحكم ليعلم تأويله، وهذا يناقض القول بأن في القرآن ما لا يعلم أحدٌ معناه أو أن نصوص الصفات من المتشابه، ثم إن في قوله السابق: « وإن لم يجدوه لتقصير علومهم عنه»، إشارة فاضلة إلى أن الاشتباه يكون من قصر علم الناظرين في النصوص لا في النصوص نفسها.

* * *

(١) سورة آل عمران: (٧).

(٢) سورة آل عمران: (٧).

(٣) مشكل الآثار، ٦/ ٣٣٤-٣٤٠، وانظر: المصدر نفسه، ٢/ ٢٢١-٢٢٢، وأحكام القرآن، له، ١/ ٥٩، ١/ ١٠٢، و٢/ ٤٠٢، و٢/ ٣٠٤.



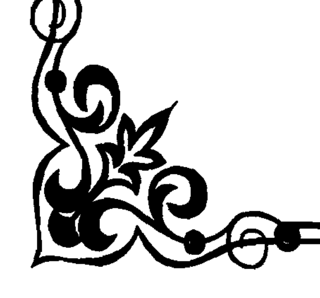
الباب الرابع

اتجاهات الشراح في بيان الإيمان في العقيدة الطحاوية

وفيه فصلان:

الفصل الأول: اتجاه الشراح في مفهوم الإيمان.

الفصل الثاني: اتجاه الشراح في الأسماء والأحكام.




توطئة

أشير في مستهل هذا الباب إلى أن المقصود من مصطلح الإيمان-هنا- هو الإيمان بمعناه الخاص المتعلق بالأسماء والأحكام الشرعية كالقول في مسماه وزيادته ونقصانه وما يتفرع عن ذلك من القول فيما يناقضه وينافيه، وما يتعلق بالحكم على أهل الكبائر من المسلمين.

ونظرًا لتشعب هذا الموضوع وكثرة تفاصيله رأيت أن يتم التركيز على أبرز المسائل الأساسية التي تباين موقف الطرفين منها، وهي:

أولًا: مفهوم الإيمان، ويندرج تحته ثلاث مسائل:

١- حقيقة الإيمان وماهيته.

٢- العلاقة بين الإسلام والإيمان.

٣- القول في زيادته ونقصانه.

ثانيًا: القول في الأسماء والأحكام، ويندرج تحته مسألتان:

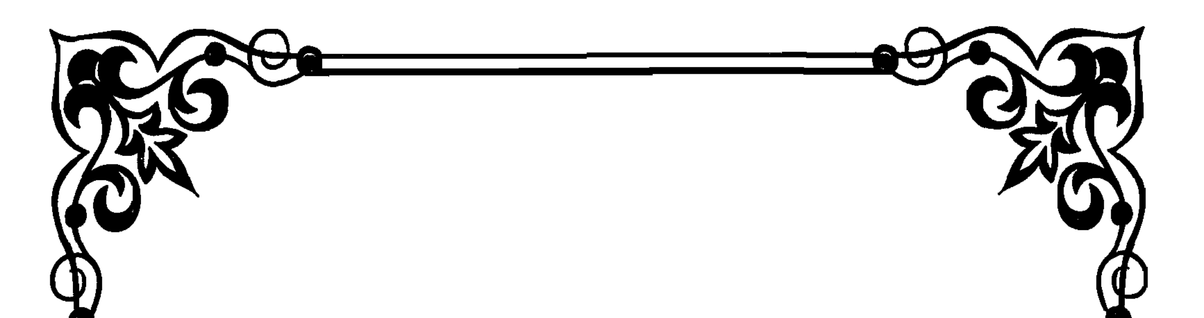
١- القول في مرتكب الكبيرة.

٢- الكفر والمكفرات.

وسأعرض-بشكل مختصر-منهج كل طرف في هذه المسائل ثم أبين منهج الطحاوي في ذلك وإلى أي الطرفين كان أقرب.

* * *





الفصل الأول

اتجاه الشراح في مفهوم الإيمان

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.





المبحث الأول
اتجاه شراح أهل السنة

يتبين منهج أهل السنة في هذا الباب بعرض مجمل قولهم في ثلاث مسائل، وهي:

أولًا: حقيقة الإيمان وماهيته:

الإيمان عند أهل السنة حقيقة مركبة من القول والعمل؛ قول القلب وقول اللسان، وعمل القلب وعمل الجوارح، فلا يتم إلا بهذه الأركان الأربعة بإجماع أهل السنة، يقول الإمام البغوي: (اتفقت الصحابة والتابعون، فمن بعدهم من علماء السنة على أن الأعمال من الإيمان...، وقالوا: إن الإيمان قول وعمل وعقيدة، يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية)(١).

ويقول الإمام ابن عبد البر: (أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل ولا عمل إلا بنية والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية والطاعات كلها عندهم إيمان)(٢).

وقد يرد في كلام بعضهم زيادة: «ونية»، أو: «وموافقة السنة» أو ما إلى ذلك، وهذا ليس خلافًا معنويًّا إنما هو خلافٌ لفظي، ووجه ذلك كما يقول الإمام ابن تيمية أن قول السلف: (يتضمن القول والعمل الباطن والظاهر؛ لكن لما كان بعض الناس قد لا يفهم دخول النية في ذلك؛ قال بعضهم: ونية، ثم بين آخرون:

---

(١) شرح السنة، ١/ ٣٨-٣٩.

(٢) التمهيد، ٩/ ٢٣٨، وانظر: شرح السنة، للمزني، ص٨٣، وشرح السنة للبربهاري، ص٥٢، وعقيدة السلف وأصحاب الحديث، للصابوني، ص٢٦٤، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائي، ١/ ١٩٤، والشريعة للآجري، ٢/ ٦١٩، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٧/ ٣٠٨.

أن مطلق القول والعمل والنية لا يكون مقبولًا إلا بموافقة السنة، وهذا حق أيضًا فإن أولئك قالوا: قول وعمل ليبينوا اشتماله على الجنس ولم يكن مقصودهم ذكر صفات الأقوال والأعمال؛ وكذلك قول من قال: اعتقاد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح، جعل القول والعمل اسمًا لما يظهر؛ فاحتاج أن يضم إلى ذلك اعتقاد القلب ولا بد أن يدخل في قوله: اعتقاد القلب أعمال القلب المقارنة لتصديقه مثل حب الله وخشية الله)(١).

ومستند أهل السنة في قولهم في مسمى الإيمان فرع عن مستندهم في جميع مسائل الدين وهو الاستناد على النصوص الشرعية والانطلاق منها:

فأما الأصل الأول: وهو قول القلب وهو-التصديق-فقد دلت عليه نصوص كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ﴾(٢)، وكل ما يُستدل به على قول القلب فإنه يمكن الاستدلال به على عمل القلب، وهو حركته بأعماله اللائقة به، كالمحبة والخوف والرجاء والإخلاص وغير ذلك من الأعمال القلبية، ومما يستدل به على دخول عمل القلب في الإيمان قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا﴾(٣).

وأما قول اللسان فمن أدلة دخوله في مسمى الإيمان قوله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾(٤).

---

(١) الإيمان الأوسط، ص٣٦٦-٣٧١.

(٢) سورة المائدة: (٤١).

(٣) سورة الأنفال: (٢).

(٤) سورة البقرة: (١٣٦).

وأما عمل الجوارح فمن أدلة دخوله في مسمى الإيمان قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾(١)، وقد (أجمع المفسرون أنه أراد: صلاتكم إلى بيت المقدس، فثبت أن الصلاة إيمان وإذا ثبت ذلك فكل طاعة إيمان)(٢).

ومن الأدلة الجامعة لدخول الأركان السابقة في مسمى الإيمان، قوله- ﷺ-: (الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها، قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)(٣).

فقد تضمن هذا الحديث الدلالة على دخول عمل القلب بقوله: «الحياء شعبة من الإيمان»، كما تضمن دخول قول اللسان بقوله: «فأفضلها قول لا إله إلا الله»، وتضمن دخول عمل الجوارح بقوله: «وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»، فهذه كلها من شعب الإيمان، وشعبه لابد أن تكون داخلة في مسماه، وإن كانت تتفاوت في قدرها ومنزلتها، ومن هنا فإن أهل السنة يرون أن الإيمان أصل وفرع:

فأصله ما في القلب وفرعه ما يظهرُ على الجوارح فإذا قام بالقلب إيمان لزم بالضرورة أن ينفعل البدن بالممكن من العمل الظاهر، والقول بأن أعمال الجوارح فرعٌ لا يعني أنه يمكن الاستغناء عنها، أو أن الإيمان يصح بدونها، بل هي فرعٌ لازم يدل انتفاؤه على انتفاء الملزوم وفي ذلك يقول المروزي(٤):

---

(١) سورة البقرة: (١٤٣).

(٢) المنهاج في شعب الإيمان، للحليمي، ١/ ٣٧.

(٣) صحيح مسلم ، كتاب الإيمان باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء وكونه من الإيمان، رقم (٣٥).

(٤) هو: محمد بن نصر بن الحجاج المروزي، من أئمة السلف، من مؤلفاته: تعظيم قدر الصلاة، =

(فأصل الإيمان هو التصديق بالله، وما جاء من عنده...، وعنه يكون الخضوع لله لأنه إذا صدق بالله خضع له، وإذا خضع أطاع فالخضوع عن التصديق، وهو أصل الإسلام ومعنى التصديق هو المعرفة بالله، والاعتراف له بالربوبية بوعده ووعيده، وواجب حقه، وتحقيق ما صدق به من القول والعمل، والتحقيق في اللغة تصديق الأصل فمن التصديق بالله يكون الخضوع لله وعن الخضوع تكون الطاعات، فأول ما يكون عن خضوع القلب لله الذي أوجبه التصديق من عمل الجوارح الإقرار باللسان)(١).

ويقول الإمام ابن تيمية مبينًا العلاقة بين أركان الإيمان في كلامٍ نفيس: (وفي الجملة فلا بد في الإيمان الذي في القلب من تصديق بالله ورسوله وحب الله ورسوله وإلا فمجرد التصديق مع البغض لله ولرسوله، ومعاداة الله ورسوله ليس إيمانًا باتفاق المسلمين، وليس مجرد التصديق والعلم يستلزم الحب إلا إذا كان القلب سليمًا من المعارض كالحسد والكبر لأن النفس مفطورة على حب الحق وهو الذي يلائمها...، ثم الحب التام مع القدرة يستلزم حركة البدن بالقول الظاهر، والعمل الظاهر ضرورة كما تقدم فمن جعل مجرد العلم والتصديق موجبًا لجميع ما يدخل في مسمى الإيمان وكل ما سمي إيمانًا فقد غلط...، وإذا قام بالقلب التصديق به والمحبة له لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجب ذلك من الأقوال الظاهرة؛ والأعمال الظاهرة فما يظهر على البدن من الأقوال والأعمال هو موجب ما في القلب ولازمه، ودليله ومعلوله كما أن ما يقوم بالبدن من الأقوال والأعمال له أيضًا

= واختلاف الفقهاء، توفي سنة٢٩٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٤/ ٣٣، وشذرات الذهب، لابن العماد، ٢/ ٢١٦.

(١) تعظيم قدر الصلاة، ٢/ ٦٩٥-٦٩٦.

تأثير فيما في القلب)(١).

وبجميع ما سبق يُفهم قول أهل السنة في إدخال العمل في مسمى الإيمان وأنه مبني على أصل التلازم بين الظاهر والباطن؛ فكما أنه لا يصح الإيمان الظاهر إلا بوجود الإيمان الباطن فكذلك لا يصح الإيمان الباطن إلا بظهور أثره من الإيمان الظاهر، وهذا هو مقتضى أن يكون العمل ركنًا في الإيمان، ومن ادعى أن العمل من الإيمان، ثم قال بأنه كمالي فيه، والتزم بأنه يصح الإيمان دون عمل، فقد خالف قول أهل السنة وإن زعم أنه يقول بقولهم، فإن أهل السنة مجمعون على أنه لا يتم الإيمان إلا بعمل وفي ذلك يقول الشافعي حاكيًا إجماع السلف على ذلك: (وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ومن أدركناهم يقولون: إن الإيمان قول وعمل ونية، لا يجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر)(٢).

فكلام الشافعي صريحٌ في أن العمل من الإيمان وأنه لا يتم الإيمان إلا بعمل، والمقصود بالعمل هنا جنس العمل لا آحاده، ويصرح الإمام ابن تيمية أنه يمتنع وجود الإيمان في القلب مع عدم أداء واجب في الظاهر حيث قال: (تبين أن الدين لا بد فيه من قول وعمل وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمنًا بالله ورسوله بقلبه أو بقلبه ولسانه ولم يؤد واجبًا ظاهرًا ولا صلاة ولا زكاة ولا صيامًا ولا غير ذلك من الواجبات...، ومن قال: بحصول الإيمان الواجب بدون فعل شيء من الواجبات سواءً جعل فعل تلك الواجبات لازمًا للإيمان؛ أو جزءًا منه فهذا نزاع لفظي كان مخطئًا خطأً بينًا وهذه بدعة

---

(١) الإيمان الأوسط، ص٤٢٢-٤٢٨.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائي، ٥/ ٨٨٦-٨٨٧، وانظر: الشريعة، للآجري، ٢/ ٦١٤، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٧/ ٣٠٨.

الإرجاء التي أعظم السلف والأئمة الكلام في أهلها وقالوا فيها من المقالات الغليظة ما هو معروف)(١).

وسيأتي مزيد بيان لهذه المسألة عند الحديث عن الكفر والمكفرات.

ثانيًا :العلاقة بين الإسلام والإيمان:

تعد هذه المسألة من المسائل التي حصل فيها خلاف بين أهل السنة فيما بينهم وحاصل أقوالهم يرجع إلى قولين:

القول الأول: أن مسماهما واحد، وأشهر من قال به الإمام محمد بن نصر المروزي وابن عبد البر، وقد حكاه المروزي وابن عبدالبر مذهبًا لجمهور أهل السنة، قال ابن عبد البر: (وعلى القول بأن الإيمان هو الإسلام جمهور أصحابنا، وغيرهم من الشافعيين والمالكيين، وهو قول داود وأصحابه وأكثر أهل السنة والنظر المتبعين للسلف والأثر)(٢).

القول الثاني: أن مسماهما يختلف حسب الإفراد والاقتران وأن الإيمان أوسع من الإسلام،وعلى هذا جمهور أهل السنة والحديث(٣)، وحاصل المعاني التي قررها أصحاب هذا القول هو أن الإيمان أفضل من الإسلام

---

(١) الإيمان الأوسط، ص٥٧٧، وانظر: شرح السنة، للمزني، ص٨٣، وأصول المخالفين لأهل السنة في الإيمان، للدكتور عبد الله القرني، ص١٢٢-١٣٠، وبراءة أهل الحديث من بدعة المرجئة، للكثيري، ص١٣٥-٢٢٦، والإيمان عند السلف وعلاقته بالعمل، لمحمود آل خضير، ٢/ ١-١٠٣.

(٢) التمهيد، لابن عبد البر، ٩/ ٢٥٠، وانظر: تعظيم قدر الصلاة، للمروزي، ٢/ ٥٢٩، والإيمان، لابن منده، ١/ ٣٢١-٣٢٦.

(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائي، ٢٤/ ٨١٢، ومجموع الفتاوى، ٧/ ٣٦١-٣٦٢، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ١/ ٣٦٦، وجامع العلوم والحكم، لابن رجب، ص٢٦، وفتح الباري، له، ١/ ١٢٩، والحجة في بيان المحجة، للأصفهاني، ١/ ٤٤١.

وأنهما إذا اقترنا فالإيمان ما في القلب والإسلام العمل الظاهر، وإذا أفرد كلٌّ منهما فالإيمان يتضمن القول والعمل، وإذا أفرد الإسلام فقد يكون إيمانًا فيمن كان معه الإسلام الواجب؛ لأنه لا إسلام لمن لا إيمان معه، ولا يكون إيمانًا فيمن لم يأت بالإسلام الواجب، كما هي حال المنافقين الذين يثبت لهم حكم الإسلام في الدنيا وإن كانوا كفارًا في الحقيقة وفي حكم الآخرة، وهذا القول هو الراجح والأقرب للأدلة.

وعلى هذا التفريق فكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنًا، ومن أبرز الأدلة التي يستدل بها أصحاب هذا القول ما يلي:

١ - قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾(١).

ووجه الدلالة أن الله أثبت لهؤلاء الأعراب الإسلام ونفى عنهم الإيمان، مما يدل على أن الإيمان أفضل وأكمل، على أن هذا الاستدلال لا يتم إلا على القول بأن الإسلام الذي معهم هو إسلامٌ يثابون عليه، وهو أحد القولين في تفسير الآية، أما القول الآخر فيقتضي أن إسلامهم إسلامٌ حكمي، وإلا فهم على الحقيقة منافقون، والراجح -والله أعلم- أن معهم إسلامًا يثابون عليه بدليل أن الله -تعالى- قال: ﴿وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤﴾﴾(٢)، (فإنه لو أرادطاعة الله ورسوله بعد دخول الإيمان في قلوبهم لم يكن في ذلك فائدة لهم ولا لغيرهم؛ إذ كان من المعلوم أن المؤمنين يثابون على طاعة الله ورسوله وهم كانوا مقرين به، فإذا

---

(١) سورة الحجرات: (١٤).

(٢) سورة الحجرات: (١٤).

قيل لهم: المطاع يثاب والمراد به المؤمن الذي يعرف أنه مؤمن لم يكن فيه فائدة جديدة)[١].

٢- قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[٢].

ووجه الدلالة: (أن الله عطف الإيمان على الإسلام، والشيء لا يعطف على نفسه، فدل على أن الإيمان معنى زائد على الإسلام)[٣].

ومما يحسن التنبيه إليه أن بعض من قال بالتفريق من أهل السنة قال: إن الإسلام الكلمة والإيمان العمل، وهذا يحتمل أكثر من مراد، وقد بين ذلك أتم بيان وأعدله الإمام ابن تيمية حيث قال: (فإن كان مراد من قال ذلك أنه بالكلمة يدخل في الإسلام ولم يأت بتمام الإسلام فهذا قريب، وإن كان مراده أنه أتى بجميع الإسلام وإن لم يعمل فهذا غلط قطعًا)[٤].

والخلاف في العلاقة بين الإسلام والإيمان بين أهل السنة خلافٌ يسير، وليس هو من الأصول التي يضلل فيها المخالف، فإن كل من قال بالقولين يتفقون على أن العمل من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن أصحاب الكبائر لا يخرجون من الإيمان إلى الكفر، وأن الكفر يكون بالاعتقاد وبالقول وبالعمل.

ثالثًا: زيادة الإيمان ونقصانه:

كما أجمع أهل السنة والجماعة على أن الإيمان قول وعمل، فكذلك

---

(١) الإيمان الأوسط، لابن تيمية، ص٣١٢.

(٢) سورة الأحزاب: (٣٥).

(٣) الحجة في بيان المحجة، للأصفهاني، ١/ ٤٤١-٤٤٢، وانظر: الإيمان الأوسط، لابن تيمية، ص٣٠٦.

(٤) مجموع الفتاوى، ٧/ ٣٧٠.

أجمعوا على أنه يزيد وينقص، وممن حكى الإجماع على ذلك الإمام ابن عبد البر حيث قال: (أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل ولا عمل إلا بنية والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية)[١].

وقال الإمام ابن كثير: (فالإيمان الشرعي المطلوب لا يكون إلا اعتقادًا وقولًا وعملًا، هكذا ذهب إليه أكثر الأئمة، بل قد حكاه الشافعي وأحمد بن حنبل وأبو عبيد وغير واحد إجماعًا: أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص)[٢].

وهذا الأصل من أبرز ما يميز أهل السنة عن المخالفين في هذا الباب من مرجئة ووعيدية، وذلك أن الأصل الذي بُني عليه كل قولٍ مخالف في الإيمان، إنما كان نتيجة للاستناد على شبهةٍ واحدة، هي أن الإيمان حقيقةٌ واحدة لا يتجزأ ولا يتبعض، وأنه إذا ذهب منه شيء لزم انتفاؤه بالكلية[٣]، فالخوارج قرروا سلفًا عدم التفاوت في الإيمان، ثم لما التزموا دخول العمل في مسمى الإيمان، لزمهم نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة؛ لأنه يلزم من نقص الإيمان زواله بالكلية، وإذا زال الإيمان حل نقيضه وهو الكفر ولابد، ولذلك حكموا بأن مرتكب الكبيرة كافر، والمعتزلة وافقوهم في الأصل المشترك وهو نفي التفاوت في الإيمان، كما وافقوهم في انتفاء الإيمان

(١) التمهيد، لابن عبد البر، ٩/ ٢٣٨.

(٢) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ١/ ١٦٦، وانظر: شرح السنة، للمزني، ص٨٣، وعقيدة السلف، للصابوني، ص٢٦٤، وشرح السنة، للبربهاري، ص٥٢، وشرح السنة، للبغوي، ١/ ٣٨-٣٩، والإقناع في مسائل الإجماع، لابن القطان، ١٠/ ٨، والإيمان الأوسط، لابن تيمية، ص٣٦٦، ومدارج السالكين، لابن القيم، ١/ ٤٢١.

(٣) انظر للتفصيل في ذلك: أصول المخالفين لأهل السنة في الإيمان، للدكتور عبد الله القرني، ص١١-٥٩.

بالكلية عن مرتكب الكبيرة؛ لأنهم التزموا أن العمل داخل في مسماه، إلا أنهم خالفوا الخوارج في تسميته كافرًا في أحكام الدنيا، مع موافقتهم للخوارج في أنه في الآخرة يكون مخلدًا في النار!

والمرجئة لما وافقوا الوعيدية في أصل الشبهة وهي نفي التفاوت في الإيمان، التزموا بعد ذلك إخراج العمل عن مسمى الإيمان، فصار قولهم في مرتكب الكبيرة أنه مؤمن كامل الإيمان لا يعرض لإيمانه نقص؛ لأنه لو نقص شيء منه لزال بالكلية، ولهذا صار كلٌّ من الطرفين يرى التناقض في قول أهل السنة، فالوعيدية يرون أنه يلزم أهل السنة بإدخالهم العمل في مسمى الإيمان نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة، لأن هذا هو مقتضى الضرورة العقلية التي يدعون. والمرجئة يرون أنه يلزم أهل السنة إخراج العمل من مسمى الإيمان؛ حتى لا يلزمهم نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة لأن ذلك عندهم-أيضًا-هو مقتضى الضرورة.

والحق أن أهل السنة لم يوافقوا الوعيدية والمرجئة في أصل شبهتهم، وذلك بتقريرهم زيادة الإيمان ونقصانه، ولهذا فلا يلزم أهل السنة شيء من اللوازم التي يدعيها المخالفون، يقول الإمام ابن تيمية: (وأصل نزاع هذه الفرق في الإيمان من الخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية وغيرهم أنهم جعلوا الإيمان شيئًا واحدًا إذا زال بعضه زال جميعه وإذا ثبت بعضه ثبت جميعه فلم يقولوا بذهاب بعضه وبقاء بعضه...، ثم قالت الخوارج والمعتزلة: الطاعات كلها من الإيمان، فإذا ذهب بعضها ذهب بعض الإيمان فذهب سائره فحكموا بأن صاحب الكبيرة ليس معه شيء من الإيمان، وقالت المرجئة والجهمية: ليس الإيمان إلا شيئًا واحدًا لا يتبعض، إما مجرد

تصديق القلب كقول الجهمية أو تصديق القلب واللسان كقول المرجئة، قالوا: لأنا إذا أدخلنا فيه الأعمال صارت جزءًا منه فإذا ذهبت ذهب بعضه فيلزم إخراج ذي الكبيرة من الإيمان، وهو قول المعتزلة والخوارج، لكن قد يكون له لوازم ودلائل فيستدل بعدمه على عدمه، وكان كل من الطائفتين يعد السلف والجماعة وأهل الحديث متناقضين حيث قالوا: الإيمان قول وعمل، وقالوا مع ذلك لا يزول بزوال بعض الأعمال)(١).

ومستند أهل السنة في قولهم بزيادة الإيمان ونقصانه هو مقتضى دلالة النصوص الشرعية، كما أنه مقتضى الدلالة العقلية الصريحة، فأما دلالة النصوص الشرعية على زيادة الإيمان ونقصانه فهي كثيرة جدًّا، منها ما صرح القرآن به في أكثر من موضع، من زيادة الإيمان كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا﴾(٢)، وكما في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا﴾(٣)، إلى غير ذلك من الآيات.

وهذه الآيات صريحة في إثبات زيادة الإيمان، وأما دلالتها على أنه ينقص فهو مقتضى الضرورة التي تقتضي أنه ما من شيء يزيد إلا وهو ينقص.

ومن الأدلة الصريحة على هذا الأصل ما ورد في حديث النبي - ﷺ - قال: (الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها، قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)(٤).

---

(١) الإيمان الأوسط، ص٣٨٣-٣٨٤، وانظر: أصول المخالفين، للقرني، ص١١-٢٥.

(٢) سورة آل عمران: (١٧٣).

(٣) سورة الأنفال: (٢).

(٤) صحيح مسلم، كتاب الإيمان باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء =

ووجه الدلالة من الحديث ظاهرة، وذلك أنه قسم الإيمان إلى شعب متفاوتة في القدر والمنزلة، وهي مستند أهل السنة أن للإيمان أصلًا وفرعًا كما سبق بيانه، وفي بيان ذلك يقول ابن القيم: (الإيمان أصل له شعب متعددة، وكل شعبة تسمى إيمانًا، فالصلاة من الإيمان وكذلك الزكاة والحج والصيام والأعمال الباطنة كالحياء والتوكل والخشية من الله والإنابة إليه حتى تنتهي هذه الشعب إلى إماطة الأذى عن الطريق فإنه شعبة من شعب الإيمان، وهذه الشعب منها ما يزول الإيمان بزوالها كشعبة الشهادة ومنها ما لا يزول بزوالها كترك إماطة الأذى عن الطريق وبينهما شعب متفاوتة تفاوتًا عظيمًا منها ما يلحق بشعبة الشهادة ويكون إليها أقرب ومنها ما يلحق بشعبة إماطة الأذى ويكون إليها أقرب، وكذلك الكفر ذو أصل وشعب فكما أن شعب الإيمان إيمان فشعب الكفر كفر...، والمعاصي كلها من شعب الكفر كما أن الطاعات كلها من شعب الإيمان)(١).

ومن أظهر الأدلة على هذا الأصل ما ورد في أحاديث الشفاعة من أنه يخرج من النار أهل الإيمان ولو كان ناقصًا كما في حديث أنس أن النبي -ﷺ- قال: (يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير)(٢).

فهذا الحديث صريح في أن الإيمان يتبعض فيزول بعضه ويبقى بعضه، وأن الجزء الباقي يسمى إيمانًا ينجي صاحبه من النار.

ومن الأدلة ما ورد من تسمية بعض المعاصي كفرًا مع بقاء أصل

= وكونه من الإيمان رقم (٣٥).

(١) كتاب الصلاة، لابن القيم، ص٥٣.

(٢) صحيح البخاري كتاب الإيمان باب زيادة الإيمان ونقصانه رقم (٤٤).

الإيمان مع فاعليها، وسيأتي مزيد بيان لذلك في القول في مرتكب الكبيرة، والمقصود هنا أن هذا الأصل مجمع عليه بين أهل السنة، وأنه من أعظم ما يميزهم عن مخالفيهم.

وأهل السنة يقررون أن الإيمان يزيد وينقص في جميع موارده وأركانه، ومن أبرز مجالات الزيادة والنقصان التي يثبتها أهل السنة ما يلي:

١-أن التصديق الذي هو قول القلب يتفاضل ويتفاوت كما تتفاوت سائر صفات الحي من العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، يقول الإمام ابن رجب: (التصديق القائم بالقلوب متفاضل، وهذا هو الصحيح، وهو أصح الروايتين عن أحمد، فإن إيمان الصديقين الذين يتجلى الغيب لقلوبهم حتى يصير كأنه شهادة، بحيث لا يقبل التشكيك ولا الارتياب، ليس كإيمان غيرهم ممن لم يبلغ هذه الدرجة بحيث لو شكك لدخله الشك)(١).

وكذلك فإن التصديق يتفاوت بحسب الأدلة الموجبة له، فمن كان مستند تصديقه أدلة توجب اليقين، لم يكن بمنزلة من كان تصديقه بأسباب دون ذلك.

٢-أن التصديق نفسه يتفاضل باعتبار الإجمال والتفصيل فليس تصديق من صدق الرسول- ﷺ-تصديقًا مجملًا دون معرفة بتفاصيل أخباره كمن صدق بتفاصيل ذلك، وليس من التزم طاعته مجملًا ولم يعرف تفاصيل ما أُمر به، كمن عرف ذلك مفصلًا وأطاعه فيه.

٣-أن أعمال القلوب تتفاضل فإنه من المعلوم أن الناس يتفاضلون في

---

(١) جامع العلوم والحكم، ص١١٦، وانظر: الإيمان الأوسط، لابن تيمية، ص٤٦٠-٤٦١، وزيادة الإيمان ونقصانه، للدكتور عبد الرزاق البدر، ص١٥١-١٧٨.

محبة الله ورسوله- ﷺ-وخشية الله والإنابة إليه والتوكل عليه والإخلاص له وما إلى ذلك من أعمال القلوب، التي هي الموجب للتفاضل في أعمال الجوارح، والإنسان يجد من نفسه ضرورة أنه قد يكون الشيء الواحد أحب إليه في حال، وأقل من ذلك في حالٍ أخرى، وكذلك القول في الخوف والرجاء وغيرهما.

٤-أن الأعمال الظاهرة يتفاضل الناس فيها، وتزيد وتنقص وهذا شامل لأعمال اللسان فيما دون الشهادتين كالتسبيح والذكر والاستغفار، وكذلك بأعمال الجوارح، كالصلاة والحج والجهاد والصدقة وغيرها، فهذه الأعمال لا ينازع أحد في دخول الزيادة والنقصان فيها، إنما تنازعوا في دخولها في مسمى الإيمان، والذي عليه أهل السنة أنها داخلة في مسمى الإيمان، فلذلك يزيد الإيمان بزيادتها وينقص بنقصها.

وبناء على قول أهل السنة في مسمى الإيمان وعلاقته بالإسلام، ثم تقريرهم للزيادة والنقصان فيه، فإن الإيمان عندهم له مراتب وطبقات يتفاوت الناس في تحصيلها وهي ثلاث مراتب:

١-**أصل الإيمان**: وهو القدر الذي لابد منه في ثبوت الإيمان، وهذه المرتبة يُطلق عليها الإيمان المقيد أو مطلق الإيمان، وهذا الأصل لا يتم الإيمان إلا بثبوته، ومن أتى به فإنه تُجرى عليه الأحكام الشرعية المترتبة على الإيمان، ويطلق على صاحبه مؤمن بهذا الاعتبار والتقييد، لا أنه قد حقق الإيمان الواجب أو الإيمان المطلق، فلا ينفى عنه الاسم بالكلية ولا يطلق عليه إلا باعتبارات مقيدة، وهذا الأصل لا يناقضه إلا الكفر أما المعاصي فلا تناقضه.

وعلى ذلك فصاحب هذه المرتبة إن مات فهو ناج من الخلود في النار وإن كان مستحقًّا لدخولها ابتداء؛ بما أخل به فيما يتعلق بالإيمان الواجب.

٢-**الإيمان الواجب**: وهو الإيمان المطلق، أو حقيقة الإيمان التي لا تتم إلا بأداء الواجبات واجتناب الكبائر، ولذلك لا يعطى هذا الاسم إلا لمن اجتنب المحرمات وفعل الواجبات، أما إذا قصر في الواجبات وارتكب المحرمات فيزول عنه، ويبقى له أصل الإيمان، وعلى هذا تحمل نصوص نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة، والنصوص التي فيها وصف بعض الذنوب التي دون الكفر الأكبر بالكفر كما سيأتي تفصيله، وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (من أتى بالإيمان الواجب استحق الثواب ومن كان فيه شعبة نفاق وأتى بالكبائر فذاك من أهل الوعيد وإيمانه ينفعه الله به؛ ويخرجه به من النار، ولو أنه مثقال حبة خردل لكن لا يستحق به الاسم المطلق المعلق به وعد الجنة بلا عذاب)[١].

ويلاحظ أن هذا الحكم فيما يتعلق بمن أخل بالإيمان بارتكابه للكبائر أما الصغائر فقد فصل في ذلك بقوله: (والرسول لم ينفه[٢] إلا عن صاحب كبيرة وإلا فالمؤمن الذي يفعل الصغيرة هي مكفرة عنه بفعله للحسنات واجتنابه للكبائر لكنه ناقص الإيمان عمن اجتنب الصغائر فمن أتى بالإيمان الواجب ولكن خلطه بسيئات كفرت عنه بغيرها ونقصت بذلك درجته عمن لم يأت بذلك)[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى، ٧/ ٣٥٠.

(٢) أي: الإيمان.

(٣) المصدر السابق، ٧/ ٣٥٣.

٣-الإيمان المستحب: وهو الإيمان الكامل بالمستحبات وفعل الخيرات الزائدة على الإيمان الواجب، وهذه مرتبة الإحسان التي ينال العبد بها أعلى الدرجات وأكملها عند الله.

وخلاصة ما سبق ذكره من مراتب الإيمان أنه(مركب من أصل لا يتم بدونه، ومن واجب ينقص بفواته نقصًا يستحق صاحبه العقوبة، ومن مستحب يفوت بفواته علو الدرجة)(١).

وفيما يتعلق بتقرير الشراح للمسائل المتعلقة بالإيمان ومفهومه، ينبه إلى أن الأمر عند شراح أهل السنة في هذا الباب مختلف عن غيره من بقية الأبواب؛ لأن جميع الشراح نقدوا الطحاوي في هذا الباب، وكان لدى كل واحد منهم نوع مخالفة لعباراته، وذلك على سبيل التصريح، وسبب نقد الشراح للطحاوي كونه مال في هذا الباب إلى رأي مرجئة الفقهاء، الذين خالفوا فيه جمهور السلف، على أنهم وإن اتفقوا في نقده، إلا أنهم مختلفون في قدر المخالفة ومنهج نقدها، فمنهم من يصرح بتخطئة الطحاوي، ومنهم من حاول تقريب المخالفة، ومنهم من يرى أن الخلاف أشد من ذلك على ما سيأتي.

وقد تنوعت عبارات الطحاوي واختلفت مواضعها في المتن، وسيتم تقسيمها على حسب المسائل السابقة، مع بيان ما فيها من تداخل وترابط، حتى تتضح مواقف الشراح بشكل واضح، أما المسائل الأصول المتعلقة بمفهوم الإيمان في العقيدة الطحاوية فتفصيلها كالتالي:

أولًا: حقيقة الإيمان والقول في مسماه:

العبارة التي تتعلق بحقيقة الإيمان والقول في مسماه في الطحاوية، هي

---

(١) مجموع الفتاوى، ٧/ ٦٣٧.

قوله: (والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان)(١)، حيث ذكر الشراح أنها تمثل تعريف الإيمان عند مرجئة الفقهاء،

بل إن أحد الباحثين وصف هذا النص بأنه (أشهر نص لمرجئة الفقهاء)(٢).

ومع أن الشراح متفقون على هذا المعنى إلا أنهم اختلفوا في توجيه كلام الطحاوي على الأوجه التالية:

١- أغلب الشراح انتقدوه، وذكروا أنه مخالف لأهل السنة في هذا، حيث إنه حصر الإيمان بالتصديق وقول اللسان، وأخرج العمل عن مسماه، وفي ذلك يقول الشيخ عبد العزيز ابن باز: (هذا التعريف فيه نظر وقصور، والصواب الذي عليه أهل السنة والجماعة: أن الإيمان قول وعمل واعتقاد، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية)(٣).

ويذكر الشيخ صالح آل الشيخ أن(الطحاوي في هذا الموطن لم يقرر عقيدة أهل السنة والجماعة، وإنما ذكر معتقد طائفته-وهم الحنفية-في هذه المسألة، وقول المرجئة-مرجئة الفقهاء-)(٤).

وإذًا فهؤلاء الشراح يقررون أن الطحاوي خالف أهل السنة في الإيمان خلافًا حقيقيًّا.

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٢) أصول المخالفين لأهل السنة في الإيمان، للدكتور عبد الله القرني، ص٤٠، وانظر: ظاهرة الإرجاء، للدكتور سفر الحوالي، ٢/ ٤١٣.

(٣) شرح الشيخ ابن باز، ص١١.

(٤) شرح آل الشيخ، ٢/ ٣٢، وانظر: شروح المشايخ: محمد ابن مانع، ص١٧، وعبد الرحمن البراك، ص٢٢٧، وعبد الله الغنيمان، ص١٨٩، وصالح الفوزان، ص١٤٥، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٧٤-٤٧٥، وأحمد الغامدي، ص٦٦-٦٧، ومحمد الخميس، ص٨٤.

٢- من ذكر الخلاف بين أهل السنة ومرجئة الفقهاء، ثم ذهب إلى أن الخلاف صوري، ويمثل هذا من الشراح ابن أبي العز حيث قال: (اختلف الناس فيما يقع عليه اسم الإيمان اختلافًا كثيرًا، فذهب مالك والشافعي وأحمد والأوزاعي وإسحاق بن راهويه وسائر أهل الحديث وأهل المدينة- رحمهم الله-، وأهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين: إلى أنه تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان، وذهب كثير من أصحابنا إلى ما ذكره الطحاوي-رَحِمَهُ ٱللَّهُ-أنه الإقرار باللسان، والتصديق بالجنان)(١)، ثم بيّن أن الاختلاف الذي بين أبي حنيفة والأئمة اختلاف صوري، معللًا ذلك بأن(كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب، أو جزءًا من الإيمان، مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، بل هو في مشيئة الله، إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه نزاع لفظي، لا يترتب عليه فساد اعتقاد)(٢)، وأنهم (أجمعوا على أنه لو صدق بقلبه وأقر بلسانه، وامتنع عن العمل بجوارحه أنه عاص لله ورسوله، مستحق الوعيد)(٣).

ولم يؤيد بعض الشراح ما ذهب إليه ابن أبي العز من أن الخلاف صوري، وكذلك بعض المعلقين على الشرح، وبعض الباحثين.

وفي ذلك يقول الشيخ الألباني: (وليس الخلاف بين المذهبين اختلافًا صوريًّا كما ذهب إليه الشارح-رحمه الله تعالى-بحجة أنهم جميعًا اتفقوا على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج عن الإيمان وأنه في مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه، فإن هذا الاتفاق وإن كان صحيحًا فإن الحنفية لو كانوا غير

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ١٠٧.
(٢) المصدر السابق، ٢/ ١٠٩.
(٣) المصدر السابق، ٢/ ١١٠.

مخالفين للجماهير مخالفة حقيقية في إنكارهم أن العمل من الإيمان لاتفقوا معهم على أن الإيمان يزيد وينقص وأن زيادته ونقصه بالمعصية، مع تضافر أدلة الكتاب والسنة والآثار السلفية على ذلك...، ثم كيف يصح أن يكون الخلاف المذكور صوريًّا، وهم يجيزون لأفجر واحد منهم أن يقول: إيماني كإيمان أبي بكر الصديق بل كإيمان الأنبياء والمرسلين وجبريل وميكائيل- عليهم الصلاة والسلام-، كيف وهم بناء على مذهبهم هذا لا يجيزون لأحدهم مهما كان فاسقًا فاجرًا أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله-تعالى-بل يقول: أنا مؤمن حقًّا...، فهل بعد هذا مجال للشك في أن الخلاف حقيقي؟)(١).

وحاصل نقد الشيخ الألباني لابن أبي العز هو أن مرجئة الفقهاء يخالفون جمهور أهل السنة في أمرين:

١-زيادة الإيمان ونقصانه.

٢-الاستثناء في الإيمان.

كما انتقد الشيخ ابن باز ما ذهب إليه الشارح، بقوله: (وقوله: « الخلاف لفظي»، ليس بجيد، بل هو خلاف مؤكد،خلاف معنوي ولفظي جميعًا؛ لأن أهل السنة والجماعة يقولون: العاصي ليس بكامل الإيمان، بل ناقص الإيمان، وعلى قول من أخرج العمل من الإيمان، يكون إيمانه كاملًا، هذا القول من البدع)(٢).

---

(١) شرح الشيخ الألباني، ص٦٦-٦٨، وانظر: شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٩١-٤٩٤.

(٢) التعليقات البازية على شرح الطحاوية، ٢/ ٧١٦، وانظر: المصدر نفسه، ٢/ ٧٥١، والرياض الندية على شرح الطحاوية، لابن جبرين، ٣/ ٣٤٤، والتوضيحات الجلية على شرح الطحاوية، للدكتور محمد الخميس، ٢/ ٨٢٠.

ولم يقتصر الأمر على المعلقين على الشرح، فبعض الباحثين تعقب ابن أبي العز في جعله الخلاف صوريًّا[١].

ووضح بعضهم ما رأى فيه خطأ ابن أبي العز، وهو حكايته الإجماع أن السلف والفقهاء اتفقوا على أنه لو صدق بقلبه وأقر بلسانه وامتنع عن العمل بجوارحه يكون عاصيًا لله ورسوله؛ لأن (مجرد الاتفاق على العقوبة لا يجعل الخلاف كذلك، بل مذهب السلف أن تارك العمل بالكلية كافر)[٢].

وهذا الملحظ يعد مأخذًا آخر غير ما ذهب إليه من سبق ذكره من الشراح، وحاصله أن قول أبن أبي العز يقتضي مخالفة إجماع السلف على كفر تارك العمل بالكلية.

ولعل مما له علاقة بهذه العبارة قول الطحاوي عن الصحابة: (وحبهم دين وإيمان)[٣]، حيث ألزم بعض الشراح الطحاوي بالتناقض؛ لأنه حصر الإيمان بالتصديق وقول اللسان، ثم وصف حب الصحابة -وهو عمل قلبي- بأنه إيمان، وفي ذلك يقول ابن أبي العز: (وتسمية حب الصحابة إيمانًا مشكل على الشيخ -رَحِمَهُ اللَّهُ-؛ لأن الحب عمل القلب، وليس هو التصديق، فيكون العمل داخلًا في مسمى الإيمان، وقد تقدم في كلامه: أن الإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان، ولم يجعل العمل داخلًا في مسمى الإيمان، وهذا هو المعروف من مذهب أهل السنة، إلا أن تكون هذه التسمية مجازًا)[٤].

---

(١) انظر: منهج الإمام ابن أبي العز الحنفي، للحافي، ص١٢٨.

(٢) ظاهرة الإرجاء، للدكتور سفر الحوالي، ٢/ ٤١٨.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢٩.

(٤) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٣١٧.

ووافقه عليه بعض الشراح في هذا النقد وفي التوجيه(١).

ثانيًا: القول في زيادة الإيمان ونقصانه:

العبارة المتعلقة بمسألة زيادة الإيمان ونقصانه هي قول الطحاوي: (والإيمان واحد وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية والتقى وملازمة الأولى)(٢).

ويمكن تقسيم الشراح تجاه هذه العبارة إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول:

اتجاه غلطه وانتقده؛ لأن العبارة تقتضي عدم زيادة الإيمان ونقصانه، وهذا يخالف مذهب السلف، وقد فهم أصحاب هذا الاتجاه ذلك من قول الطحاوي: « والإيمان واحد وأهله في أصله سواء»، يقول الشيخ ابن مانع: (الحق الذي لا إشكال فيه، أن الإيمان متفاوت في أصله، فإيمان آحاد الناس ليس كإيمان جبريل ولا كإيمان رسول الله، والقول بأن الناس بأصل الإيمان سواء ليس من عقائد أهل السنة)(٣).

ويقول الشيخ ابن باز: (هذا فيه نظر، بل هو باطل، فليس أهل الإيمان فيه سواء، بل هم متفاوتون تفاوتًا عظيمًا، فليس إيمان الرسل كإيمان غيرهم)(٤).

ويلاحظ أن نقد هذا الاتجاه يعد فرعًا عن نقدهم للطحاوي في مسمى الإيمان، حيث ذكر الدكتور محمد الخميس أن قول الطحاوي جاء (بناء

---

(١) انظر: شرحي الشيخين: عبد الرحمن البراك، ص٣٦٣، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٧٥٥.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٢.

(٣) شرح الشيخ ابن مانع، ص١٧-١٨.

(٤) شرح الشيخ ابن باز، ص١١.

على الأصل الذي ذكره أولًا في تعريف الإيمان)(١).

وقد أشار بعض الشراح إلى أن قول الطحاوي: «والتفاضل بينهم بالخشية والتقى..»، (صحيح لكن هذا وجه تفاضل وليس كل أوجه التفاضل)(٢).

ويبين الشيخ عبد الرحمن البراك أن العبارة موهمة وفيها عدم وضوح، معللًا ذلك بقوله: (إذا كان الإيمان لا يزيد ولا ينقص فلابد أن يكون أهله فيه سواء؛ لأنه شيء واحد، لكن المؤلف أتى بتعبير فيه عندي عدم وضوح، وهو قوله: «وأهله في أصله» ولم يقل: «وأهله فيه»، والمناسب على مذهبه أن يقول: «وأهله فيه سواء»؛ لأن هذا مقتضى كون الإيمان واحدًا، أن يكون الناس فيه سواء، ولا أدري ماذا يريد بقوله: «في أصله»، إن أراد أن المؤمنين كلهم عندهم إيمان فهم مشتركون في الأصل، وبينهم قدر مشترك، فهذا لا يصح أن يقال: إنهم فيه سواء؛ لأن وجود قدر مشترك لا يصح معه أن يقال: إنهم فيه سواء، وحقيقة القول عند المرجئة أن أهله فيه سواء، لكن الطحاوي-رَحِمَهُ ٱللَّهُ-كأنه تحاشى أن يقول: وأهله فيه سواء، فقال: «وأهله في أصله سواء»، ويؤكد هذا أنه قال: « والتفاضل بينهم في الخشية والتقى، ومخالفة الهوى وملازمة الأولى»، ولم يقل: يتفاضلون في الإيمان، فعنده أن أعمال القلوب فيها زيادة ونقص، لكن الخشية، ومخالفة الهوى، وملازمة الأولى والتقوى هل هي من الإيمان عند هؤلاء المرجئة؟ لا، ليست من

(١) شرح الدكتور محمد الخميس، ص٨٦، وانظر: شروح المشايخ: عبد الله الغنيمان، ص١٩٣-١٩٥، وصالح الفوزان، ص١٤٩، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٩٠-٤٩١، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٦٠-٦٧، وأحمد الغامدي، ص٦٧-٦٨.

(٢) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ٢/ ٦٧.

مسمى الإيمان؛ لأن الإيمان عندهم هو التصديق بالقلب، وإقرار اللسان)(١).

وقد أشار إلى هذا الإشكال بعض الباحثين بقوله: (الإمام الطحاوي قد أثبت حقيقة للإيمان لا تقبل التفاوت، سواء قيل: إن تلك الحقيقة هي ما يقرره أصحابه من أن الإيمان حقيقة ثابتة، وهي معنى قوله: « والإيمان واحد»، أو قيل: إن تلك الحقيقة هي ما انفرد به من القول من أن تلك الحقيقة الثابتة التي لا تقبل التفاوت مخصوصة بأصل الإيمان دون كماله.

وعبارة الإمام الطحاوي متناقضة في نفسها، فإن قوله: « والإيمان واحد»، يقتضي أنه ليس للإيمان أصل وكمال، بحيث لا يلزم من انتفاء الكمال انتفاء الأصل، بل إذا ذهب منه شيء انتفى بالكلية.

لكن قوله: « وأهله في أصله سواء، ويتفاضلون بالخشية والتقى..» يناقض ذلك، حيث أثبت للإيمان أصلًا وكمالًا، فهذا الذي عده كمالًا، إن قيل: هو من الإيمان، لزم ألا يكون الإيمان واحدًا كما قال، وإن قيل: بل الإيمان واحد، لزم ألا يكون له أصل وكمال)(٢).

الاتجاه الثاني: الاعتذار للطحاوي، ومحاولة عرض الخلاف على خلاف العرض الذي كان من أصحاب الاتجاه الأول، ويمثل هذا من الشراح ابن أبي العز، وهو فرع عن تقريره بأن الخلاف في مسمى الإيمان صوري، حيث إنه بعد تقريره ذلك وأن إجماع السلف والفقهاء على أن من أتى بالتصديق والقول وامتنع عن العمل يكون معرضًا للوعيد مستحقًّا له، قال: (لكن فيمن يقول: إن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان من قال: لما

(١) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص٢٣٥.

(٢) أصول المخالفين لأهل السنة في الإيمان، للدكتور عبد الله القرني، ص٤١، وانظر: ظاهرة الإرجاء، للدكتور سفر الحوالي، ٢/ ٤١٤.

كان الإيمان شيئًا واحدًا فإيماني كإيمان أبي بكر الصديق وعمر -رضي الله عنهما- بل قال: كإيمان الأنبياء والمرسلين وجبريل وميكائيل -عليهم السلام- وهذا غلو منه، فإن الكفر مع الإيمان كالعمى مع البصر، ولا شك أن البصراء يختلفون في قوة البصر وضعفه، فمنهم الأخفش والأعشى، ومن يرى الخط الثخين، دون الدقيق إلا بزجاجة ونحوها، ومن يرى عن قرب زائد على العادة، وآخر بضده)[(١)].

وهذا فرق بين السلف والمرجئة قد انتقده ابن أبي العز ووصفه بالغلو، وعن هذا اعتذر لقول الطحاوي: «وأهله في أصله سواء»، حيث يرى أنه (يشير إلى أن التساوي إنما هو في أصله، ولا يلزم منه التساوي من كل وجه، بل تفاوت نور لا إله إلا الله في قلوب أهلها لا يحصيه إلا الله تعالى: فمن الناس من نورها في قلبه كالشمس، ومنهم من نورها في قلبه كالكوكب الدري، وآخر كالمشعل العظيم، وآخر كالسراج المضيء، وآخر كالسراج الضعيف)[(٢)].

وحاصل ما يريد ابن أبي العز تقريره، أن الطحاوي لا يوافق غلو من قال بالتساوي في الإيمان بين المؤمنين من كل وجه، حيث إنه قرر التساوي في الأصل وحده، ثم يتفاوت المؤمنون بعد ذلك، وضرب لذلك مثالًا يراه مناسبًا، وهو اشتراك البصراء في أصل البصر وتساويهم فيه، مع تفاضلهم بعد ذلك، وكذلك(العقل أيضًا، فإنه يقبل التفاضل، وأهله في أصله سواء، مستوون في أنهم عقلاء غير مجانين، وبعضهم أعقل من بعض)[(٣)].

---

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ١١٠.
(٢) شرح ابن أبي العز، ٢/ ١١١.
(٣) المصدر السابق، ٢/ ١١٣.

ومع ذلك فقد قرر ابن أبي العز زيادة الإيمان ونقصانه على طريقة أهل السنة وذكر أن: (الأدلة على زيادة الإيمان ونقصانه من الكتاب والسنة والآثار السلفية كثيرة جدًّا)(١).

ثم نبه إلى أمرٍ مهم، وهو أنه جاء في نسخة أخرى للمتن: « والتفاضل بينهم بالحقيقة...»، ويظهر أنها هي الأصل عنده، لذلك بنى عليها ما سبق بيانه من تقرير اشتراك المؤمنين في الأصل وتفاوتهم في حقيقته، ممثلًا لذلك باشتراك العقلاء في أصل العقل وتفاوتهم فيما فوق ذلك، حيث قال: (وقوله: «وأهله في أصله سواء»، والتفاضل بينهم بالحقيقة ومخالفة الهوى، وملازمة الأولى، وفي بعض النسخ «بالخشية والتقى» بدل قوله: «بالحقيقة»، ففي العبارة الأولى يشير إلى أن الكل مشتركون في أصل التصديق، ولكن التصديق يكون بعضه أقوى من بعض وأثبت، كما تقدم نظيره بقوة البصر وضعفه، وفي العبارة الأخرى يشير إلى أن التفاوت بين المؤمنين بأعمال القلوب، وأما التصديق فلا تفاوت فيه، والمعنى الأول أظهر قوة، والله أعلم بالصواب)(٢).

فعلى هذا يرى ابن أبي العز أن العبارة إن كانت «بالخشية» فلا تفاوت في التصديق؛ لأن الخشية من عمل القلب، وهذا مرده إلى الخلاف في نسخ المتن، وقد انتقد بعض الباحثين ما ذهب إليه ابن أبي العز من أن التصديق يشترك الناس في أصله ويتفاوتون بعد ذلك في حقيقته حيث قال: (يقال له: ما هذا الأصل من التصديق الذي يكون أهل الإيمان كلهم مشتركين فيه ويكون ما فوقه زيادة عليه؟ وما حده؟ ومن الذي وضعه؟ وهذا في الحقيقة يقودنا

(١) المصدر السابق، ٢/ ١٢٤.

(٢) شرح ابن أبي العز، ٢/ ١٤٧.

إلى قضية فلسفية منطقية هي إثبات الماهية المشتركة خارج الذهن،وهو ما لا يقره الشارح-رَحِمَهُ اللَّهُ-)(١).

ومما يتعلق بموقف الطحاوي من زيادة الإيمان ونقصانه، قوله: (والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن)(٢).

وقد اختلف الشراح في توجيهه على أربعة اتجاهات:

فمنهم من فهم منه الولاية الكاملة التي لخواص المؤمنين يقول الشيخ عبد الله الغنيمان: (يقول الله-جل وعلا-: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾(٣)، فهذه صفات الأولياء، الإيمان والتقوى، والتقوى: كلمة جامعة فيها فعل المأمورات وترك المحظورات كلها)(٤).

ومنهم من يُفهم من تعليقه أنه فهم من العبارة أن الولاية نظير الإيمان، تزيد وتنقص، مع عدم اعتراض على العبارة، يقول ابن أبي العز: (الولاية أيضًا نظير الإيمان، فيكون مراد الشيخ: أن أهلها في أصلها سواء، وتكون كاملة وناقصة: فالكاملة تكون للمؤمنين المتقين،... ويجتمع في المؤمن ولاية من وجه، وعداوة من وجه، كما قد يكون فيه كفر وإيمان، وشرك وتوحيد، وتقوى وفجور، ونفاق وإيمان)(٥).

(١) ظاهرة الإرجاء، للدكتور سفر الحوالي، ٢/ ٤١٥.
(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٢.
(٣) سورة يونس: (٦٢-٦٣).
(٤) شرح الشيخ عبد الله الغنيمان، ص١٩٦، وانظر: شروح المشايخ: محمد ابن مانع، ص١٨، وناصر الألباني، ص٧٠، وعبد الرحمن البراك، ص٢٣٧.
(٥) شرح ابن أبي العز، ٢/١٤٨-١٤٩، وانظر: شروح المشايخ: صالح الفوزان، ص١٥٨-١٥٩، =

ومنهم من اعترض على العبارة، وقال: إنها جارية على مذهب المرجئة، يقول الشيخ عبد العزيز الراجحي:(هذا تقرير مذهب المرجئة؛ لأن الناس عندهم قسمان: مؤمنون؛ وكلهم أولياء الرحمن، وكفار؛ وهم أعداء الله)(١).

ومنهم من رأى أن العبارة(رد على المتصوفة، الذين ابتدعوا مصطلح الولاية وخصوه ببعض أفرادهم وزعموا أن الولاية مرتبة خاصة لا يصلها إلا بعض الأشخاص)(٢).

ثالثًا: العلاقة بين الإسلام والإيمان:

لم يذكر الطحاوي هذه المسألة على سبيل التصريح، إلا أن أكثر الشراح أشار إليها؛ لأنهم فهموا من قوله: (ونسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي -ﷺ- معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين)(٣) الدلالة على معتقده فيها، وهم في فهمها على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: توجيه العبارة على أنها تدل على أن مراد الطحاوي أن الإسلام والإيمان بمعنى واحد، وفي ذلك يقول ابن أبي العز: (يشير الشيخ- رحمه الله -بهذا الكلام إلى أن الإسلام والإيمان واحد، وأن المسلم لا يخرج من الإسلام بارتكاب الذنب ما لم يستحله)(٤).

= وصالح آل الشيخ، ٢/ ٧٠-٧٣، ومحمد الخميس، ص٧٦-٧٧.

(١) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٥٠٠.

(٢) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ٦٨.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٤) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٧٨، وانظر: شروح المشايخ: ناصر الألباني، ص٥٥، وعبد الرحمن البراك، ص٢٠٧، وأحمد الغامدي، ص٥٩-٦٠، ومحمد الخميس، ص٧٧.

الاتجاه الثاني:

تقرير أن العبارة ليست على إطلاقها، وإنما تقيد بوصف العموم، أما المعين فلا يطلق عليه أنه مؤمن بإطلاق، وفي ذلك يقول الشيخ عبد الله الغنيمان: (هذا في العموم-أهل القبلة عمومًا-أما عندما يعين شخص بعينه فلا يطلق عليه الإيمان هكذا، كما دلت عليه النصوص، وكما هو مذهب أهل السنة)[١]، وقاربه في ذلك الشيخ صالح آل الشيخ، إلا أنه ذكر أن الكلمة (لا تدل بنصها على أنه يجعل الإسلام والإيمان واحدًا) وعلل ذلك بقوله: (لأنه من جهة التسمية نسميهم مسلمين، أو نسميهم مؤمنين، فالإسلام والإيمان إذا افترقا اجتمعا، فإذا قلنا: هو مؤمن مع كونه مسلمًا فهذا صحيح، وحتى صاحب الكبيرة نقول: هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته)[٢]، فهو يرى جواز إطلاقها لكن بالتقييد الذي ذكره آنفًا.

الاتجاه الثالث:

تأييد العبارة من غير استشكال لها، يقول الشيخ عبد العزيز الراجحي: (فنسميهم مسلمين ونسميهم مؤمنين)[٣].

* * *

---

(١) شرح الشيخ عبد الله الغنيمان، ص١٦١.

(٢) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ١/ ٥٣٩.

(٣) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٣٥.

المبحث الثاني
اتجاه شراح المتكلمين

يشترك الأشاعرة والماتريدية في باب الإيمان بكونهم مرجئة، والإرجاء وصف لمقالة يندرج تحتها فرق كثيرة، والجامع لهذه الفرق هو إخراجهم العمل من مسمى الإيمان، وأشهر هذه المقالات-سوى مقالة الأشاعرة والماتريدية-ثلاث مقالات: أن الإيمان هو المعرفة، وهو قول الجهمية، أو أنه مجرد قول اللسان، وهو قول الكرامية[١]، أو أنه التصديق بالقول والقول باللسان، وهو قول مرجئة الفقهاء.

والذي يهمنا هنا هو قول الأشاعرة والماتريدية في الإيمان، وسيكون ذلك بعرض موجز أقوالهم في المسائل التي سبق بحثها عند أهل السنة وهي:

أولًا: القول في مسمى الإيمان وحقيقته:

اشتهر عند الأشاعرة أن الإيمان هو التصديق، وأن ما عداه من قول اللسان وعمل الجوارح خارج عن مسماه، وفي ذلك يقول الباقلاني: (فإن قال قائل: خبرونا ما الإيمان عندكم؟ قلنا: الإيمان هو التصديق بالله-تعالى- وهو العلم، والتصديق يوجد بالقلب)[٢]، مع أن ثمة قولًا لدى بعض

---

(١) فرقة كلامية تُنسب إلى محمد بن كرام السجستاني، يجمعهم القول بالتجسيم في باب الصفات، والإرجاء في الإيمان، انظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص٢١٥، والملل والنحل، للشهرستاني، ١/ ٩٩.

(٢) التمهيد، للباقلاني، ص٣٨٨-٣٨٩، وانظر: اللمع، للأشعري، ص١٤٧، والإنصاف، للباقلاني، ص٥٢، والإرشاد، للجويني، ص٣٠٦، والمواقف، للإيجي، ص٣٨٤، وشرح العضدية، ص١٠٨، ومختصر اليابري، ص١٨٩، وشرح الخريدة، للدردير، ص٢٥٢، وشرح الجوهرة، للباجوري، ص٦٣.

الأشاعرة بأن الإيمان قول وعمل[١].

وتعريف الإيمان بالتصديق، هو مذهب الماتريدية أيضًا، وفي ذلك يقول أبو المعين النسفي: (الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق،... ثم إن هذا المعنى اللغوي وهو التصديق بالقلب هو حقيقة الإيمان الواجب على العبد في حق الله -تعالى-)[٢].

ومما يلاحظ في قول الأشاعرة والماتريدية في حقيقة الإيمان، أن كثيرًا من أئمتهم يصرحون بمخالفتهم للسلف فيه، وهذا خارج عن منهجهم في الصفات والقدر وبقية المسائل العقدية، حيث إنهم -في الغالب- ينسبونها إليهم.

ومن ذلك أن أبا المعالي الجويني عند حكايته للأقوال في مسمى الإيمان، ذكر قول أصحاب الحديث، وأنه معرفة بالجنان، ثم صرّح أن المرضي عنده أن (حقيقة الإيمان: التصديق بالله فالمؤمن بالله من صدقه، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس)[٣].

وكذلك صنع بعض أئمة الماتريدية، يقول أبو البركات النسفي: (والأعمال ليست من الإيمان، كما قال أهل الحديث[٤]، ويحكى هذا عن

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٧/ ١٢٠.

(٢) التمهيد، للنسفي، ص١٤٦، وانظر: أصول الدين، للبزدوي، ص١٤٨-١٤٩، وأصول الدين، للغزنوي، ص٢٥٠-٢٥٢، وتبصرة الأدلة، للنسفي، ٢/ ١٠٧٧-١٠٨١، والمسامرة، لابن الهمام، ص١٧٥-١٧٦، والاعتماد، للنسفي، ص٣٦٩، وغاية المرام، للمقدسي، ص٤٩٦.

(٣) الإرشاد، ص٣٠٦، وانظر: المواقف، للإيجي، ص٣٨٤-٣٨٩.

(٤) والعجيب مع ذلك أن يرى المتأخرون منهم أنهم على مذهب السلف، مع تصريح أئمتهم بأنهم مخالفون للسلف في مسألة عقدية تعتبر من أبرز مسائل أصول الدين كهذه المسألة!

مالك، والأوزاعي، وأهل الظاهر، وأحمد بن حنبل،-رحمهم الله-، فإنهم قالوا: الإيمان هو التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان)(١).

وأما فيما يتعلق بقول اللسان، فالذي عليه جمهور الأشاعرة أنه شرطٌ لإجراء الأحكام في الدنيا، وليس ركنًا في الإيمان(٢)، وإن كان بعضهم خالف في ذلك، ورأى أن قول اللسان ركن(٣)، وهذا هو المشهور أيضًا عند الماتريدية(٤)، وإن خالف بعض أئمتهم في ذلك، واختار أنه ركن(٥).

وأما أعمال الجوارح فهي عندهم خارجة عن مسمى الإيمان، وإن كانوا يرونها من الدين ومما يثاب فاعلها ويعاقب تاركها.

ثانيًا: القول في زيادة الإيمان ونقصانه:

يعد القول في هذه المسألة من أهم الأصول التي يتميز فيها منهج المتكلمين عن منهج أهل السنة وكذلك العكس؛ لأنه الأصل المشترك الذي تفرع عنه الخلاف في الإيمان، فقد اتفق المخالفون لأهل السنة في باب الإيمان على أن الإيمان شيء واحد، لا يتفاضل ولا يتبعض، وأنه بزوال شيء منه يزول جميعه ولابد، ثم اختلفوا في لازم هذا الأصل، فاختار الخوارج والمعتزلة إدخال العمل في مسمى الإيمان، والتزموا بعد ذلك أن

---

(١) الاعتماد في الاعتقاد، ص٣٧٣، وانظر: أصول الدين، للبزدوي، ص١٤٨-١٤٩.

(٢) انظر: شرح الجوهرة، للباجوري، ص٦٥، وشرح الخريدة، للدردير، ص٢٥٤.

(٣) انظر: العقيدة النظامية، للجويني، ص٨٤، وانظر: شرح العضدية، ص١٠٨.

(٤) انظر: أصول الدين، للغزنوي، ص٢٥٢، والبداية من الكفاية، للصابوني، ص١٥٢، والمسامرة، لابن الهمام، ص١٧٥-١٨٠، وشرح الفقه الأكبر، للقاري، ص١٨٣، وغاية المرام، للمقدسي، ص٤٩٩.

(٥) انظر: أصول الدين، للبزدوي، ص١٥١.

مرتكب الكبيرة يزول إيمانه بالكلية، فيسمى كافرًا عند الخوارج، وفاسقًا عند المعتزلة.

وأما المرجئة فاختاروا إخراج العمل عن مسمى الإيمان؛ لكي لا يلزمهم ما لزم الخوارج والمعتزلة من تكفير مرتكب الكبيرة، فصار من أخل بالعمل أو ارتكب كبيرة يعد مؤمنًا كامل الإيمان عندهم[١].

والقول بنفي زيادة الإيمان، هو قول جمهور الأشاعرة، وفي ذلك يقول الجويني: (فإن قيل: فما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه؟ قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقًا، كما لا يفضل علم علمًا)[٢].

ويقول الرازي: (الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص؛ لأنه لما كان اسمًا لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به، وهذا لا يقبل التفاوت، فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان)[٣].

والقول بنفي بزيادة الإيمان ونقصانه هو مذهب الماتريدية، يقول أبو البركات النسفي: (إذا ثبت أن الإيمان هو تصديق العبد، وهو لا يتزايد في نفسه، دل أن الإيمان لا يزيد بانضمام الطاعات إليه، ولا ينقص بارتكاب المعاصي، إذ التصديق في الحالين على ما كان قبلها)[٤].

---

(١) انظر: أصول المخالفين، للدكتور عبد الله القرني، ص١١-٢٥.

(٢) الإرشاد، للجويني، ص٣٠٨.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي، ص٣٤٩، وانظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٥٤، ومختصر اليابري، ص١٨٨، والعقيدة النظامية، للجويني، ص٨٩، وأبكار الأفكار، للآمدي، ٥/ ٢٤.

(٤) الاعتماد، للنسفي، ص٣٨٠، وانظر: التمهيد، لأبي المعين النسفي، ص١٤٩، وتبصرة الأدلة، =

ويلاحظ أن مستند الأشاعرة والماتريدية في نفي زيادة الإيمان ونقصانه، هو أنهم فسروه بالتصديق، والتصديق عندهم خصلة واحدة لا تقبل التفاوت؛ لأن نقص التصديق يلزم منه الشك الذي ينافي اليقين، ولذلك أخرجوا العمل من مسمى الإيمان؛ لأنه يلزم من أدخل العمل في مسماه الحكم بزوال الإيمان عن مرتكب الكبيرة، كما هو مذهب الخوارج والمعتزلة، وصاركلٌّ من الوعيدية والمرجئة-كما يقول الإمام ابن تيمية- (يعد السلف والجماعة وأهل الحديث متناقضين حيث قالوا: الإيمان قول وعمل وقالوا مع ذلك لا يزول بزوال بعض الأعمال)(١).

وما ذكر ابن تيمية عنهم صرح به بعض أئمتهم يقول الرازي: (تقرر في بدائه العقول أن مسمى الشيء إذا كان مجموع أشياء فعند فوات أحد تلك الأشياء لابد وأن يفوت المسمى، فلو كان العمل جزءًا من مسمى الإيمان لكان عند فوات العمل وجب ألا يبقى الإيمان، لكن الشافعي يقول: إن العمل داخل في مسمى الإيمان، ثم يقول: الإيمان باق بعد فوات العمل، فكان هذا مناقضة، بلى، المعتزلة لما قالوا: العمل جزء من مسمى الإيمان، قالوا: إذا فات العمل لم يبق اسم الإيمان، فكان هذا القول منتظمًا بعيدًا عن التناقض)(٢).

ولذلك وجّه الرازي قول الشافعي-الذي هو قول أهل السنة-على أن الزيادة والنقص إنما تكون في الأعمال، التي هي عندهم من كمال الإيمان

= له، ٢/ ١٠٨٧، والبداية من الكفاية، للصابوني، ص١٥٥، وأصول الدين، للبزدوي، ص١٥٦، وأصول الدين، للغزنوي، ص٢٥٤-٢٥٥، وشرح الفقه الأكبر، للقاري، ص١٨٠-١٨٥.

(١) الإيمان الأوسط، ص٣٨٤.

(٢) مناقب الإمام الشافعي، للرازي، ص١٤٦-١٤٧.

وليست ركنًا فيه، لا أن الإيمان نفسه يزيد وينقص، لأن هذا كما يرى هو مقتضى ما تقرر في بدائه العقول.

وقد استند المتكلمون في نفيهم للتفاوت في الإيمان، إلى ما يقوم عليه التعريف بالحد في المنطق الأرسطي، حيث يُشترط فيه تساوي أفراد المعرف في حقيقته وماهيته التي يقوم عليها، وحاصل ما ذكروه يقوم على عدم التفريق بين ما يقوم بالذهن من معان كلية، وما يكون في الخارج، فقالوا: يلزم أن تكون حقيقة التصديق مشتركًا فيها بالتساوي بين الأفراد، وأن التفاوت إن وُجد، يكون في الأمور العرضية الخارجة عن الماهية التي يقوم عليها وهذا أحد إشكالات التعريف في الحد الأرسطي(١).

وما ذهب إليه المتكلمون من الاستناد على الحد الأرسطي في تعريف حقيقة الإيمان، يعد من أخص ما يميزهم عن مرجئة الفقهاء، حيث إن مرجئة الفقهاء لم يكن قولهم-بإخراج العمل عن مسمى الإيمان-فرعًا عن شبهة دخلت عليهم من الفلسفة، إنما كان فرعًا عن اشتباه النصوص عليهم، أما المتكلمون فقد اعتمدوا على علم الكلام، وعلى القواعد الفلسفية التي دخلت عليهم، وهذا فرق منهجي جوهري مهم.

ومع قول المتكلمين بعدم التفاوت في الإيمان، إلا أن لهم عدة توجيهات لما ورد في النصوص أو في كلام السلف، من إثبات لزيادة الإيمان ونقصانه، ومن أبرز هذه التوجيهات ما يلي:

١- أن الزيادة والنقص تكون باعتبار الإيمان التفصيلي، بعد الإيمان في

---

(١) انظر: أصول المخالفين، للدكتور عبد الله القرني، ص٥٠-٥٢، والحد الأرسطي، سلطان العميري، ص٥٠٣-٥١٣.

الجملة، فالمؤمنون آمنوا في الجملة، (ثم يأتي كل فرض فيؤمنون بكل فرض خاص فيزداد إيمانهم بالتفصيل مع إيمانهم في الجملة)[١].

٢- أن الزيادة والنقص تكون باعتبار الدوام والثبات على الإيمان، وذلك بكثرة العبادة في الأزمنة والساعات[٢].

٣- أن الزيادة والنقص تكون باعتبار الأقوال والأعمال، التي ليست داخلة في مسمى الإيمان عندهم، يقول الباقلاني: (لا ننكر أن نطلق أن الإيمان يزيد وينقص، كما جاء في الكتاب والسنة؛ لكن النقصان والزيادة يرجع في الإيمان إلى أحد أمرين: إما أن يكون ذلك راجعًا إلى القول والعمل، دون التصديق؛ لأن ذلك يتصور فيهما مع بقاء الإيمان، فأما التصديق فمتى انخرم منه أدنى شيء بطل الإيمان)[٣].

٤- أن الزيادة والنقص باعتبار الحكم، وليس باعتبار الصورة، وهذا هو التوجيه الثاني للباقلاني في كلامه السابق حيث قال: (والأمر الثاني: في جواز إطلاق الزيادة والنقصان على الإيمان، يتصور أيضًا أن يكون من حيث الحكم لا من حيث الصورة، فيكون ذلك أيضًا في الجميع من التصديق والإقرار والعمل، ويكون المراد بذلك في الزيادة والنقصان راجعًا إلى الجزاء والثواب، والمدح والثناء، دون نقص وزيادة في تصديق، من حيث الصورة)[٤].

---

(١) التمهيد، للنسفي، ١٤٩، وانظر: البداية من الكفاية، للصابوني، ص١٥٥، ومختصر اليابري، ص١٨٨.

(٢) انظر: الإرشاد، للجويني، ص٣٠٨، والتمهيد، للنسفي، ص١٤٩، وتبصرة الأدلة، له، ٢/ ١٠٩٧.

(٣) الإنصاف، للباقلاني، ص٥٤.

(٤) الإنصاف، للباقلاني، ص٥٤-٥٥.

والمعنى الذي يريد الباقلاني تقريره هنا، هو أن الإيمان يزيد وينقص باعتبار الثواب المترتب عليه لا على اعتبار أن الإيمان نفسه يزيد وينقص[١].

٥- أن الزيادة والنقص باعتبار صفته وإشراق نوره في القلب، أي: باعتبار الأوصاف المتعلقة بالإيمان، لا بماهيته، وهذا التوجيه للحد الأرسطي أثر واضح فيه[٢]، يقول ابن الهمام: (ولو سلمنا أن الماهية تتفاوت لا نسلم أنه يتفاوت بمقومات الماهية أي أجزائها، بل بغيرها من الأمور الخارجة عنها العارضة لها)[٣].

وفي الجملة فغالب الأوجه التي قرروها من الأوجه الصحيحة، إلا أنها قاصرة عن محل الخلاف بينهم وبين أهل السنة، وهو الزيادة والنقصان في الإيمان نفسه، وهذا ما لا يسلمون به؛ للأصل الذي بنوا عليه مذهبهم، وعلى هذا فما يرد من كلامهم من إقرار بزيادة الإيمان ونقصانه فهو -في الجملة- يرجع إلى أحد وجهين، فإما أن يكون باعتبارٍ خارج عن محل النزاع، كما في الأوجه السابقة، أو أن يكون من أقر بالزيادة والنقصان من أئمتهم، قد خالف جمهور المتكلمين وخرج عن قولهم، كما فعل الإيجي، حيث رد على أصحابه بقوله: (قولكم: الواجب اليقين، والتفاوت لاحتمال النقيض، قلنا: لا نسلم أن التفاوت لذلك، ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء، وأنه باطل إجماعًا، ولقول إبراهيم -عليه السلام-: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾[٤]،

---

(١) وهذا من التناقض! إذ كيف يزيد الأجر والثواب المترتب على الإيمان، وهو عندهم شيء واحد يستوي فيه المؤمنون؟!

(٢) انظر: الاعتماد، للنسفي، ص٣٨١.

(٣) المسامرة، لابن الهمام، ص٢١٩، وانظر: الحد الأرسطي، لسلطان العميري، ص٥٠٩-٥١٢.

(٤) سورة البقرة: (٢٦٠).

والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيضين بالبال حكمه حكم اليقين)[١].

ومن الذين أقروا بزيادة الإيمان ونقصانه الباجوري حيث قال: (الأصح أن التصديق القلبي يزيد وينقص لكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدمها...، ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من غيرهم)[٢].

وهذا الكلام صحيح، وهو موافق للمورد الذي حصل فيه الخلاف مع أصحابهم من المتكلمين مع أهل السنة، إلا أن الموافقة التامة لأهل السنة متوقفة على إدخال العمل في مسمى الإيمان، وهو ما لم يقروا به، مع أنهم بإثباتهم التفاوت في الإيمان، خالفوا الأصل الذي دفع أصحابهم لإخراج العمل عن مسمى الإيمان!

ثالثًا: العلاقة بين الإسلام والإيمان:

يعد الخلاف في هذه المسألة من فروع الخلاف في مسمى الإيمان، والمقصود هنا بيان رأي الأشاعرة والماتريدية في ذلك دون الخوض في تفاصيل الاستدلال، حتى لا يخرج البحث عن مقصوده، لاسيما وأن الشراح لم يولوا -كما سيأتي- هذه المسألة كبير اهتمام في تعليقهم على كلام الطحاوي.

وقد اختلف الأشاعرة والماتريدية في العلاقة بين الإسلام والإيمان، فمنهم من قال بالتفريق بينهما وأنهما متغايران وإن كانا متلازمين، قال الباجوري: (وهذا ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة)[٣].

(١) المواقف، ص٣٨٨.

(٢) شرح الجوهرة، ص٧٥.

(٣) شرح الجوهرة، للباجوري، ص٦٧.

ويقول الجويني: (فإن قيل: هل تفرقون بين الإيمان والإسلام فرقًا؟ قلنا: قد يطلق الإسلام والمراد به الإيمان، وقد يطلق والمراد به الإذعان والاستسلام ظاهرًا من غير إضمار حقيقة الإيمان...، فالمؤمن إذًا المستسلم، وقد لا يكون المستسلم مؤمنًا، فكل مؤمن على ذلك مسلم، وليس كل مسلم مؤمنًا)(١).

وأما الماتريدية فقد ذهبوا إلى أنهما بمعنى واحد وأنهما متلازمان لا ينفصلان، يقول الصابوني: (الإيمان والإسلام واحد عندنا، خلافًا لأصحاب الظواهر، وذلك أن الإيمان تصديق الله -تعالى- فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيته، وذا لا يتصور إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكمًا، فلا يتغايران)(٢).

أما العبارات المتعلقة بمسألة الإيمان في العقيدة الطحاوية عند المتكلمين فهي نفس العبارات التي وجهها شراح أهل السنة، ويلاحظ على شراح المتكلمين في هذا الباب الوضوح والاتفاق في أغلب التوجيهات، كما يلاحظ أنهم لم يستشكلوا شيئًا من عبارات الطحاوي، بخلاف شراح أهل السنة الذين ظهر اختلافهم في ذلك، واستشكلوا بعض العبارات، وغلطوا بعضها، ولعل السبب في ذلك هو ما أشار إليه هؤلاء الشراح من أن الطحاوي

---

(١) العقيدة النظامية، ص٨٧، وانظر: مختصر اليابري، ص١٨٩، وشرح العضدية، ص١١١، وتقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد، للتميمي، ص٥٠-٥٢، وانظر: الإيمان بين السلف والمتكلمين، للدكتور أحمد الغامدي، ص١٥٨-١٦٣.

(٢) البداية من الكفاية، ص١٥٧، وانظر: أصول الدين، للبزدوي، ص١٥٧، وأصول الدين، للغزنوي، ص٢٦١، وتبصرة الأدلة، للنسفي، ٢/ ١٠٩٤-١٠٩٨، والاعتماد، للنسفي، ص٣٩٣-٣٩٦، وشرح الفقه الأكبر، للقاري، ص١٨٨-١٨٩.

مخالفٌ لهم في الإيمان بميله إلى الإرجاء، والمقصود هنا بيان مواقف شراح المتكلمين من عبارة الطحاوي في الإيمان، وسوف يكون عرض ذلك بحسب المسائل المتقدمة، وهي على النحو التالي:

أولًا: مفهوم الإيمان:

أما ما يتعلق بتعريف الإيمان ومفهومه، فقد اعتمد الشراح على قوله: (والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان)(١)، وللشراح في توجيه هذه العبارة اتجاهان:

الاتجاه الأول:

إقرار العبارة، وأن الإيمان تصديق وقول، كلاهما ركن في الإيمان، يقول الميداني: («والإيمان هو» أي حقيقته «الإقرار» بالوحدانية وحقيقة الرسالة «باللسان والتصديق بالجنان» أي قبول القلب وإذعانه لما علم بالضرورة أنه من دين النبي...، واعلم أن كلًّا منهما ركن إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلًا، والإقرار قد يحتمله كما في حالة الإكراه والعجز)(٢).

الاتجاه الثاني:

توجيه العبارة على وفق معتقد أغلب المتكلمين، وهو أن الإيمان التصديق فقط، أما قول اللسان فهو شرط لإجراء الأحكام في الدنيا وليس ركنًا في الإيمان يزول بزواله، يقول الأقحصاري: (اعلم أن العلماء اختلفوا فيما يقع عليه اسم الإيمان اختلافًا كثيرًا، فذهب مالك والشافعي وأحمد

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢١.

(٢) شرح الميداني، ص٩٨، وانظر: شرح الشيباني، ص٣٠، وشرح الهندي، ص١١٩، والشرح الكبير، للحبشي، ٢٥٧، والشرح الصغير، له، ٧٢، وشرح جبران، ص٥٤-٥٥.

والأوزاعي وجميع المحدثين والفقهاء، وجماعة من المتكلمين إلى أنه تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان،وذهب كثير من الحنفية إلى ما ذكره الشيخ بقوله: «والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان»، وأما ما هو الأصح فهو ما ذهب إليه إمامنا الأعظم، وتبعه أبو منصور الماتريدي، هو أن حقيقة الإيمان تصديق قلبي بوجود الله وبكل ما جاء به الرسول من عنده، أما الإقرار فهو ركن زائد وليس بركن أصلي، لكن أوجبه الله-تعالى-لإظهار ما في قلبه إلى غيره من المسلمين، فجعل علامة وشرطًا لإجراء الإحكام الإسلامية عليه)[1].

ثالثًا: زيادة الإيمان ونقصانه:

وجه شراح المتكلمين قول الطحاوي: (والإيمان واحد وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية والتقى وملازمة الأولى)[2] على معتقدهم في أن الإيمان واحد، لا يزيد ولا ينقص، وأن الناس متساوون في أصله، الذي هو التصديق، وأن التفاضل إنما يكون بأمور خارجة عن الإيمان، وإن كانت من متعلقاته.

فأما تقريرهم عدم التفاوت وأن الناس متساوون فيه فقد اعتمدوا فيه على أول العبارة وهو قوله: «والإيمان واحد وأهله في أصله سواء».

يقول الميداني: («واحد» لأنه التصديق البالغ حد الجزم والإذعان الذي لا يقبل التشكيك« وأهله» من الملائكة والأنبياء والأولياء وسائر المؤمنين

(١) شرح الأقحصاري، ص١٩٣-١٩٤، وانظر: شرح الناصري، ل٢٤٣، وشرح الصرغمتشي، ل٣٠، وشرح القونوي، ل٣٥.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٢.

الأبرار والفجار «في أصله» الذي هو التصديق كلهم فيه«سواء» أي لا تفاضل فيه من حيث ذاته، ولا يزيد ولا ينقص)(١)، وعند شرح قول الطحاوي: «وأهله في أصله سواء» نقل الناصري عن الغزنوي قوله: (أرادوا بهذا أن أهل السماء وأهل الأرض في أصل الإيمان على السواء؛ إذ إيمان أهل السماء وأهل الأرض واحد)(٢).

ويقول الحبشي: (الإيمان لما كان هو التصديق بما جاء به رسول الله- ﷺ-، كان أصله غير متفاوت، وإنما التفاوت في صفته، والتفاضل بين أفراد المؤمنين على حسب تفاضلهم في التقى ومخالفة الهوى والإكثار من النوافل، فمن قال: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فمراده أن أصل الإيمان الذي لا يتحقق معناه بدونه لا يزيد ولا ينقص)(٣).

وأما ما ذكره الطحاوي من التفاضل في قوله: « والتفاضل بينهم..»، فقد اختلف الشراح في إثبات لفظ العبارة على النحو الآتي:

١- منهم من أثبتها «والتفاضل بينهم بالحقيقة»، وهم الناصري والصرغمتشي والقونوي.

٢- ومنهم من أثبتها «والتفاضل بينهم بالخشية»، وهما الأقحصاري والحبشي.

٣- وبعضهم لم يثبت إلا لفظة «والتفاضل بينهم بالتقوى ومخالفة

(١) شرح الميداني، ص٩٩.

(٢) شرح الناصري، ل٢٣٥.

(٣) الشرح الكبير، للحبشي، ص٢٥٨، وانظر: شرح الشيباني، ص٣٠، وشرح الهندي، ص١٢٢، وشرح الصرغمتشي، ل٣١، وشرح القونوي، ل٣٩، والشرح الصغير، للحبشي، ص٧٣، وشرح جبران، ص٥٥-٥٦، ولم يعلق القسطنطيني على العبارة.

الهوى»، وهم الهندي والميداني وجبران.

وقد اتفقوا كلهم على أن التفاضل المذكور في قول الطحاوي، ليس متعلقًا بأصل الإيمان، الذي هو التصديق؛ لأن الطحاوي قد أثبت التساوي فيه، وأن التفاضل إنما يكون في أوصاف الإيمان من ثقل واستنارة وقوة، وهذا هو التوجيه المبني على الحد الأرسطي في تعريف الإيمان كما سبق، فممن أثبت لفظ «بالحقيقة» كالناصري وجهها بقوله: (قال أبو حفص الغزنوي: عنوا بالتفاضل التفاوت في أوصاف الإيمان من الثقل والاستنارة والضياء)(١)، وممن أثبت لفظ «بالخشية» كالحبشي، وجه التفاضل بقوله: (إنما التفاوت في صفته، والتفاضل بين أفراد المؤمنين على حسب تفاضلهم في التقى ومخالفة الهوى والإكثار من النوافل)(٢)، وممن لم يثبت أحد اللفظين الهندي، حيث أثبتها «والتفاضل بينهم بالتقوى»، وقد وجهها بقوله: (والزيادة الواردة في الإيمان...، محمولة على الزيادة في ثمرات الإيمان بالأعمال الصالحة وإشراق نوره وصفائه...، وإليه أشار بقوله: « وإنما التفاضل بينهم» والتفاوت في مراتبهم في أوصاف الإيمان من الاستنارة والضياء وزيادة اليقين)(٣).

ومن العبارات التي لها علاقة بزيادة الإيمان ونقصانه قول الطحاوي: (والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن)(٤)،

---

(١) شرح الناصري، ل٢٣٦، وانظر: شرح الصرغمتشي، ل٣١، وشرح القونوي، ل٣٩.

(٢) الشرح الكبير، للحبشي، ص٢٥٨، وانظر: الشرح الصغير، له، ص٧٣، وشرح الأقحصاري، ص١٩٧.

(٣) شرح الهندي، ص١٢٣، وانظر: شرح الميداني، ص٩٩-١٠٠، وشرح جبران، ص٥٥-٥٦.

(٤) العقيدة الطحاوية، ص٢٢.

لكن لم يهتم بهاشراح المتكلمين كما هو حال بعض شراح أهل السنة، ويمكن القول بأن للشراح فيما يتعلق بهذه العبارة من جهة زيادة الإيمان ونقصانه اتجاهين:

الاتجاه الأول: أن المقصود تساوي المؤمنين في الإيمان(١).

الاتجاه الثاني: أن المقصود بالولاية: الكمال الوارد في مثل قوله تعالى: (﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٦٢﴾(٢))(٣).

ثالثًا: العلاقة بين الإسلام والإيمان:

لم يكن لمسألة العلاقة بين الإسلام والإيمان عند شراح المتكلمين ظهور واضح بالتعليق على كلام الطحاوي، وإن كان بعضهم يشير إليها على سبيل الاستطراد أو الإلحاق بمسائل أخرى، ولعل هذا راجع إلى عدم وجود عبارات صريحة تبين رأي الطحاوي في المسألة، إلا أن بعض الشراح فهم من قول الطحاوي: (ونسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي - ﷺ - معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين)(٤)، الدلالة على أن الإسلام والإيمان بمعنى واحد، وفي ذلك يقول الصرغمتشي: (تسميتهم مسلمين مؤمنين من غير فصل بينهما، يدل على أن الإسلام والإيمان شيء واحد)(٥).

---

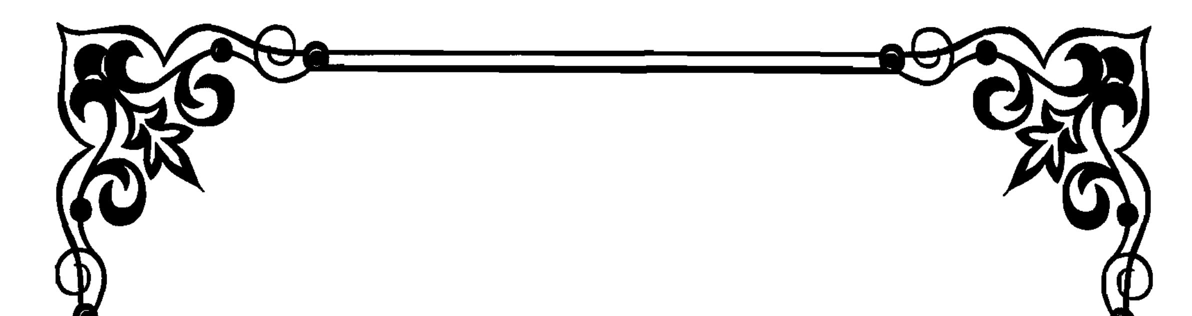
(١) انظر: شرح الناصري، ل٢٣٧، وشرح الهندي، ص١٢٣، وشرح الأقحصاري، ص١٩٨.

(٢) سورة يونس: (٦٢).

(٣) انظر: شرح الميداني، ص١٠٣، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٥٩، والشرح الصغير، له، ص٧٤، وشرح جبران، ص٥٧-٥٨.

(٤) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٥) شرح الصرغمتشي، ل٢٥، وانظر: شرح القونوي، ل٣٠، وشرح الأقحصاري، ص١٨٣.



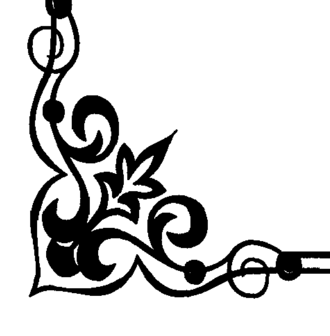
الفصل الثاني

اتجاه الشراح في الأسماء والأحكام

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.





المبحث الأول

اتجاه شراح أهل السنة

سبقت الإشارة إلى أن الحديث في باب الأسماء والأحكام سيكون مقتصرًا على أبرز المسائل التي وردت في الطحاوية، وهي مسألتان:

أولًا: القول في مرتكب الكبيرة:

أجمع أهل السنة على أن الذنوب تنقسم إلى كبائر وصغائر(١)، استدلالًا بالكتاب والسنة،كما في قوله تعالى:﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾(٢)، وكذلك قول النبي- ﷺ-: (الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان، مكفرات ما بينهن إذا اجتنبت الكبائر)(٣).

وقد اختلف العلماء في حد الكبيرة، وأضبط حدٍّ لها، هو ما ذكره الإمام ابن تيمية من أن الكبيرة هي (كل ذنبٍ ختم بلعنة، أو غضب أو نار أو حرمان من الجنة)(٤).

واعتقاد أهل السنة في مرتكب الكبيرة يعد فرعًا عن قولهم في مسمى الإيمان وزيادته ونقصانه، والقول فيه له جهتان: جهة تتعلق بحكمه في الدنيا وهي الأسماء، وجهة تتعلق بحكمه في الآخرة وهي الأحكام.

فأما ما يتعلق باسمه في الدنيا؛ فقد اتفق أهل السنة على أن مرتكب

---

(١) انظر: مدارج السالكين، لابن القيم، ١/ ٣٤٢.

(٢) سورة النساء: (٣١).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الطهارة باب الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر رقم (٢٣٣).

(٤) مجموع الفتاوى، ١١/ ٦٥٠-٦٥٦، وانظر: الكبائر، للذهبي، ص١٣٦.

الكبيرة يصير مؤمنًا بإيمانه فاسقًا بكبيرته، ويقال فيه إنه مؤمن ناقص الإيمان، فلا يسلب عنه اسم الإيمان بالكلية، ولا يعطاه بالكلية، ويتضح هذا بالنظر إلى قول أهل السنة في مراتب الإيمان التي سبق ذكرها؛ فإن مرتكب الكبيرة لا يعطى اسم الإيمان الواجب، ولا ينفى عنه أصل الإيمان الذي لا يتم الإيمان إلا به، فيطلق عليه الإيمان بهذا الاعتبار، ولا ينفى عنه بالكلية، وإن نفي عنه الإيمان الواجب، وعلى هذا تفهم النصوص التي فيها نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة كقوله- ﷺ-: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)(١)، وفي مثل النصوص التي فيها براءة النبي- ﷺ-في مثل قوله: (من غش فليس منا)(٢)، وفي مثل النصوص التي يطلق فيها الكفر والشرك على بعض المعاصي، في مثل قوله- ﷺ-: (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)(٣)، وقوله: (الطيرة شرك)(٤).

ومنهج أهل السنة في هذه النصوص وسط بين منهجين متناقضين؛ فالوعيدية حملوها على زوال اسم الإيمان بالكلية عن مرتكب الكبيرة، ثم اختلفوا فقالت الخوارج: يسمى كافرًا لأن الناس إما مؤمن أو كافر، وقالت المعتزلة: يسمى فاسقًا مع نفي الإيمان عنه ومع ذلك فلا يسمى كافرًا،

---

(١) صحيح البخاري، كتاب المظالم باب النهبى بغير إذن صاحبه رقم (٢٣٤٣).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإيمان باب قول النبي- ﷺ-: من غشنا فليس منا رقم (١٠٢)، وسنن الترمذي، كتاب البيوع عن رسول الله- ﷺ-باب ما جاء في كراهية الغش في البيوع رقم (١٣١٥).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الإيمان باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر رقم (٤٨).

(٤) سنن أبي داود، كتاب الطب باب في الطيرة رقم (٣٩١٠) وسنن ابن ماجه كتاب الطب باب من كان يعجبه الفأل ويكره الطيرة رقم (٣٥٣٨).

فسلبوا النقيضين وسلبهما كجمعهما، ومع ذلك فقد وافقوا الخوارج في أن حكمه في الآخرة الخلود في النار.

وأما المرجئة فقد وافقوا أهل السنة في أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان بالكلية، إلا أنهم بناءً على قولهم بأن الإيمان هو التصديق، قالوا بأن مرتكب الكبيرة لا ينقص إيمانه مهما فعل من المعاصي، وإن كان مستحقًّا للعقاب عليها، وحملوا النصوص الصريحة في نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة على المجاز-الذي لا حقيقة له عند التحصيل-.

أما أهل السنة فكانوا وسطًا في ذلك، فلم ينفوا أصل الإيمان عن مرتكب الكبيرة، ولم يثبتوا له الإيمان الواجب، وفي تقرير ذلك يقول المروزي: (فالذي صح عندنا في معنى قول النبي- ﷺ-: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» وما روي عنه من الأخبار مما يشبه هذا أن معنى ذلك كله أن من فعل تلك الأفعال لا يكون مؤمنًا مستكمل الإيمان؛ لأنه قد ترك بعض الإيمان نفى عنه الإيمان، يريد به الإيمان الكامل ولا جائز أن يكون معناه غير ما قلنا؛ لأن في إزالة الإيمان بأسره عنه حتى لا يبقى فيه منه شيء إزالة لاسم الإيمان عنه وفي إزالة اسم الإيمان عنه إسقاط الفرائض والأحكام التي أوجبها الله-تبارك وتعالى-وإسقاط الحدود عنه، وفي اتفاق أهل العلم على وجوب الفرائض التي أوجبها الله على المؤمنين، وإحلال الحلال وتحريم الحرام الذي أحله الله وحرمه على المؤمنين عليه وله، وإقامة الحدود عليه دليل على أن الإيمان لم يزل كله عنه ولا اسمه، ولولا ذلك لوجب استتابته وقتله، وسقطت عنه الحدود، وإذا زال عنه الإيمان من

المدركين العاقلين فهو كافر لأنه ليس بين الإيمان والكفر منزلة ثالثة)(١).

ويقول الطبري موضحًا مقام الجمع بين إطلاق الإيمان وتقييده في مرتكب الكبيرة: (يزول عنه الاسم الذي هو معنى المدح إلى الاسم الذي هو بمعنى الذم، فيقال له: فاسق، فاجر، زان، سارق،...، فذلك اسمه عندنا حتى يزول عنه بظهور التوبة مما ركب من الكبيرة، فإن قال لنا قائل: أفتزيل عنه اسم الإيمان بركوبه ذلك؟ قيل له: نزيله عنه بالإطلاق ونثبته له بالصلة والتقييد، فإن قال: وكيف تزيله عنه بالإطلاق، وتثبته له بالصلة والتقييد؟ قيل: نقول: مؤمن بالله ورسوله، مصدق قولًا بما جاء به محمد- ﷺ-، ولا نقول مطلقًا: هو مؤمن، إذ كان الإيمان عندنا معرفة وقولًا وعملًا)(٢).

والذي يقطع في الدلالة على أن مرتكبي الكبائر لا يزول عنهم أصل الإيمان ما ورد في مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ ﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ ﴾(٤)،فإن القذف والسرقة من الكبائر باتفاق أهل السنة، ومع ذلك فلم يُحكم لهم بحد الردة الذي هو القتل، لأن النبي- ﷺ-قال: (من بدل دينه فاقتلوه)(٥)، ولو كان مرتكب الكبيرة كافرًا، لما

---

(١) تعظيم قدر الصلاة، للمروزي، ٢/ ٥٧٦.

(٢) تهذيب الآثار، للطبري، ٢/ ٦٥١-٦٥٢، وانظر:الإيمان، لأبي عبيد، ص٦٧-٩٥، والتمهيد، لابن عبد البر، ٩/ ٢٤٣، ومجموع الفتاوى، ٧/ ٣٥٥، وضوابط التكفير، للدكتورعبد الله القرني، ص١٨١-١٩٣.

(٣) سورة النور: (٤).

(٤) سورة المائدة: (٣٨).

(٥) صحيح البخاري ، كتاب الجهاد والسير باب لا يعذب بعذاب الله، رقم (٢٨٥٤).

كانت عقوبته قطع اليد أو الجلد، فعُلم بذلك أنه لم يزُل عنه أصل الإيمان، فإن ذلك لا يزول إلا بالكفر، هذا فيما يتعلق بحكم مرتكب الكبيرة في الدنيا.

أما حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة: فأهل السنة يعتقدون أن المؤمن إذا أذنب دون الشرك، فإنه يستحق العقاب، وأنه إن دخل النار فبعدل من الله تعالى، ولكنه لا يخلد فيها؛ لأن الخلود خاص بالكافرين، ومرتكب الكبيرة معه أصل الإيمان الذي ينجيه من الخلود فيها إن دخلها، ويقولون إن مرتكب الكبيرة داخل تحت مشيئة الله إن شاء عذبه بعدله وإن شاء غفر له بفضله ورحمته.

ومن الأدلة على دخول مرتكب الكبيرة تحت المشيئة قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ ﴾(١)، فهذا صريح في أن الذنوب التي دون الشرك داخلة تحت مشيئة الله، وليس المقصود بذلك ما يكون بعد التوبة فإن التوبة تكون حتى من الشرك، إنما المقصود ما يكون من العبد دون توبة منه؛ (لأنه لو أراد أن يغفر ما دون الشرك للتائب دون من لم يتب لكان قد سوى بين الشرك وما دونه، ولو كان كذلك لم يكن لفصله بين الشرك وما دونه معنى، ففصله بينهما دليل على أن الشرك لا يغفره لو مات وهو غير تائب منه، وأن يغفر ما دون ذلك الشرك لمن يشاء ممن مات وهو غير تائب، ولا جائز أن يغفر له ويدخله الجنة إلا وهو مؤمن)(٢).

---

(١) سورة النساء: (٤٨).

(٢) تعظيم قدر الصلاة، للمروزي، ٢/ ٦١٦.

أما الأدلة على أن مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار إن دخلها، فمن أبرزها ما ورد في نصوص الشفاعة الصريحة في أنه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان ومن كان معه مثقال ذرة من إيمان ويقال للنبي -ﷺ-: (انطلق فأخرج من كان في قلبه أدنى أدنى مثقال حبة من خردل من إيمان)(١)، فهي صريحة في الرد على الخوارج والمعتزلة في حكمهم على مرتكب الكبيرة بالخلود في النار، كما أنها صريحة في الرد على المرجئة في قولهم بأن مرتكب الكبيرة لا ينقص إيمانه بارتكاب الكبائر.

ومن الأدلة على عدم الخلود لمرتكب الكبيرة ما ورد في حديث أبي ذر عن النبي- ﷺ-: (أتاني جبريل-عليه السلام-فبشرني أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق)(٢).

وفي تلخيص ما سبق بيانه في قول أهل السنة في مرتكب الكبيرة من جهة اسمه في الدنيا وحكمه في الآخرة عند أهل السنة، يقول الصابوني: (ويعتقد أهل السنة أن المؤمن وإن أذنب ذنوبًا كثيرة صغائر وكبائر فإنه لا يكفر بها، وإن خرج من الدنيا غير تائب منها، ومات على التوحيد والإخلاص، فإن أمره إلى الله-عز وجل-إن شاء عفا عنه، وأدخله الجنة يوم القيامة سالمًا غانمًا، غير مبتلى بالنار ولا معاقب على ما ارتكبه واكتسبه، ثم استصحبه إلى يوم القيامة من الآثام والأوزار، وإن شاء عفا عنه وعذبه مدة بعذاب النار، وإذا

---

(١) صحيح البخاري كتاب التوحيد باب كلام الرب- ﷺ-يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم ح (٧٠٧٢).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجنائز باب في الجنائز ومن كان آخر كلامه لا إله إلا الله، رقم (١١٨٠).

عذبه لم يخلده فيها، بل أعتقه وأخرجه منها إلى نعيم دار القرار)[١].

ويقول البغوي: (اتفق أهل السنة على أن المؤمن لا يخرج عن الإيمان بارتكاب شيء من الكبائر إذا لم يعتقد إباحتها، وإذا عمل شيئًا منها، فمات قبل التوبة، لا يخلد في النار، كما جاء به الحديث، بل هو إلى الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه بقدر ذنوبه، ثم أدخله الجنة برحمته)[٢].

ثانيًا: الكفر والمكفرات:

كما أن الإيمان حقيقة مركبة، فإن الكفر يكون بما يناقض أصل الإيمان، ويكون بالاعتقاد وبالقول وبالعمل يقول الإمام ابن تيمية: (الكفر عدم الإيمان بالله ورسله سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب بل شك وريب أو إعراض عن هذا كله حسدًا أو كبرًا أو اتباعًا لبعض الأهواء الصارفة عن اتباع الرسالة)[٣].

وبما أن الكفر يناقض الإيمان فإنه يكون بما يناقض اعتقاد القلب من قوله وعمله، ويكون بقول اللسان، ويكون بعمل الجوارح، ويكون بالترك.

فأما الكفر الذي يناقض اعتقاد القلب: فمنه ما يناقض قول القلب، ومنه ما يناقض عمله.

فمن النواقض التي تناقض قول القلب تكذيب الرسول- ﷺ-،

---

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث، ص٢٧٦.

(٢) شرح السنة، ١/ ١٠٣، وانظر: شرح السنة، للمزني، ص٨٣، والإيمان، لابن منده، ٢/ ٥٤٤-٥٦٥، والتوحيد، لابن خزيمة، ٢/ ٧٦٥-٨٧٧، والحجة في بيان المحجة، للأصفهاني، ٢/ ٢٩٠-٣٠٠، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٧/ ٣٧٤، وموانع إنفاذ الوعيد، للدكتور عيسى السعدي، ص١٧٦-٢١٣.

(٣) مجموع الفتاوى، ١٢/ ٣٣٥.

واستحلال شيء من المحرمات الظاهرة، واعتقاد إله مع الله، ومن النواقض التي تناقض عمل القلب بغض وكراهة ما جاء به النبي -ﷺ-، و كفر الإباء والاستكبار والامتناع، والشرك الأكبر بما يناقض عمل القلب كمحبة غير الله كمحبة الله، وغير ذلك من النواقض[١].

وأما النواقض التي تكون بقول اللسان فكسب الله-تعالى-، ودعاء غير الله دعاء العبادة، ومن النواقض العملية السجود لغير الله، والذبح لغير الله بقصد التقرب، وكقتل النبي[٢]،والنواقض القولية والعملية من أبرز ما يميز منهج أهل السنة عن المرجئة، وكل هذه النواقض تضاد أصل الإيمان بمجردها دون اشتراط مناط آخر خارج عن نفس القول أو الفعل، كاشتراط التكذيب أو الاستحلال، يقول الإمام ابن تيمية: (من قال بلسانه كلمة الكفر من غير حاجة عامدًا لها عالمًا بأنها كلمة كفر فإنه يكفر بذلك ظاهرًا و باطنًا و لأنا لا نجوز أن يقال: إنه في الباطن يجوز أن يكون مؤمنًا و من قال ذلك فقد مرق من الإسلام)[٣].

ويقول في بيان كفر السابّ لله-تعالى-: (إن سب الله أو سب رسوله كفر ظاهرًا وباطنًا سواء كان الساب يعتقد أن ذلك محرم أو كان مستحلًّا له أو كان ذاهلًا عن اعتقاده هذا مذهب الفقهاء و سائر أهل السنة القائلين بأن الإيمان قول و عمل)[٤].

وكذلك فلا يشترط في دعاء غير الله أن يعتقد استقلاله بالنفع والضر، بل

(١) انظر: نواقض الإيمان الاعتقادية، للدكتور محمد الوهيبي، ٢/ ٥٧-١١٧.
(٢) انظر: نواقض الإيمان القولية والعملية، للدكتور عبد العزيز العبد اللطيف، ص٩٧-٥١٦.
(٣) الصارم المسلول، ٣/ ٩٧٥، وانظر: مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٢٠.
(٤) الصارم المسلول، ٣/ ٩٥٥.

إن مجرد الدعاء يعد من الشرك الأكبر.

ويوضح الإمام ابن القيم أن من الكفر ما يكون بالعمل استقلالًا بقوله: (شعب الكفر نوعان: قولية وفعلية...، فكما يكفر بالإتيان بكلمة الكفر اختيارًا وهي شعبة من شعب الكفر كذلك يكفر بفعل شعبة من شعبه كالسجود للصنم والاستهانة بالمصحف فهذا أصل)(١).

وليس المقصود في هذا المقام التفصيل في النواقض القولية والعملية، إنما المقصود الإشارة إلى أن الكفر عند أهل السنة يكون بما يناقض الإيمان، ولا يُحصر ذلك بالاعتقاد المكفر، بل إن من الأقوال والأعمال ما يكون كفرًا مستقلًّا.

ومما يتعلق بالمكفرات الكفر بترك الإيمان وهذا داخل فيما سبق إلا أن فيه تفصيلًا، فأما ترك الاعتقاد الذي يكون مكفرًا، فهو كترك الإيمان بالله، أو بالملائكة، وهذا يدخل في النواقض الاعتقادية(٢).

وأما الترك فيما يتعلق بقول اللسان، فإنه مخصوص بترك النطق بالشهادتين مع القدرة، فإن النطق شرط لصحة الإيمان، وفي تقرير ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (فأما الشهادتان إذا لم يتكلم بهما مع القدرة فهو كافر باتفاق المسلمين وهو كافر باطنًا وظاهرًا عند سلف الأمة وأئمتها وجماهير علمائها)(٣).

وأما ما يتعلق بترك أعمال الجوارح ففيه تفصيل، فأما ترك العمل بالكلية

---

(١) كتاب الصلاة، لابن القيم، ص٥٦، وانظر: أعلام السنة المنشورة، لحافظ الحكمي، ص١٨١-١٨٢، والاقتصاد في أن الكفر يكون بالقول أو الفعل أو الاعتقاد، للدكتور علوي السقاف.

(٢) انظر: كتاب الصلاة، لابن القيم، ص٥٦.

(٣) مجموع الفتاوى، ٧/ ٦٠٩.

مع القدرة عليه فهذا لا خلاف بين أهل السنة في أنه كفر، ومستنده أن العمل ركن في الإيمان ومقتضى ذلك أنه لا يتم الإيمان إلا به، وقد حكى الإجماع على أن الإيمان لا يتم إلا بعمل الإمام الشافعي كما سبق نقله، يقول إسحاق بن راهويه-رَحِمَهُ اللَّهُ-: (غلت المرجئة حتى صار من قولهم: إن قومًا يقولون: من ترك الصلوات المكتوبات وصوم رمضان والزكاة والحج وعامة الفرائض من غير جحود لها لا نكفره، يرجى أمره إلى الله بعد، إذ هو مقر، فهؤلاء الذين لا شك فيهم يعني في أنهم مرجئة)(١).

وقد قرر الإمام ابن تيمية كفر من لم يأت بالعمل حيث قال: (إن الله لما بعث محمدًا رسولًا إلى الخلق كان الواجب على الخلق تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر ولم يأمرهم حينئذ بالصلوات الخمس ولا صيام شهر رمضان ولا حج البيت ولا حرم عليهم الخمر والربا ونحو ذلك ولا كان أكثر القرآن قد نزل فمن صدقه حينئذ فيما نزل من القرآن وأقر بما أمر به من الشهادتين وتوابع ذلك كان ذلك الشخص حينئذ مؤمنًا تام الإيمان الذي وجب عليه وإن كان مثل ذلك الإيمان لو أتى به بعد الهجرة لم يقبل منه ولو اقتصر عليه كان كافرًا)(٢).

وقال في تقرير امتناع وجود إيمان في القلب لا يظهر أثره على الجوارح: (تبين أن الدين لا بد فيه من قول وعمل وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمنًا بالله ورسوله بقلبه أو بقلبه ولسانه ولم يؤد واجبًا ظاهرًا ولا صلاة ولا زكاة ولا صيامًا ولا غير ذلك من الواجبات)(٣).

---

(١) فتح الباري، لابن رجب، ١/ ٢٣.

(٢) الإيمان الأوسط، ص٣٩٦.

(٣) المصدر السابق، ص٥٧٧، وانظر: المصدر نفسه، ص٥٧٧.

فهذه المسألة ليس فيها تردد بين أهل السنة؛ لأن هذا مقتضى قولهم بأن العمل من الإيمان وأنه يعد ركنًا فيه،كما أنه مقتضى الضرورة التي تدل على التلازم بين الظاهر والباطن.

وأما آحاد الأعمال فإن في تركها تفصيلًا، وأجلها المباني الأربعة، وهي بقية أركان الإسلام الخمسة، وأشهر الخلاف فيما يتعلق بترك آحاد الأعمال ما حصل من خلاف في ترك الصلاة، حيث اختُلف في تاركها على قولين مشهورين:

القول الأول:أن تاركها كافر، وهو قول سعيد بن جبير وعامر الشعبي وإبراهيم النخعي والأوزاعي وإسحاق بن إبراهيم، ونسبه المروزي إلى جمهور أصحاب الحديث، وهو أحد الوجهين في مذهب الشافعي، وحكاه الطحاوي عنه، وهذا القول مروي عن طائفة من الصحابة وهو أصح الروايتين في مذهب أحمد[١].

القول الثاني: أن تاركها لا يكفر، وهو قول الزهري ومكحول ومالك بن أنس والشافعي في المشهور عنه، ورواية في مذهب أحمد[٢].

وليس المقصود التفصيل في أدلة الخلاف، إنما المقصود أن من أهل السنة من ذهب إلى تكفير تارك الصلاة بناء على ما يراه من صراحة النصوص في ذلك، ومنهم من ذهب إلى عدم تكفير تارك الصلاة بناء على أنه ليس في النصوص دلالة صريحة على تكفيره، وهذا القول ليس مبنيًّا على أن

(١) انظر: تعظيم قدر الصلاة، للمروزي، ٢/ ٦٣٦، والمغني، لابن قدامة، ٣/ ٣٥٧، ومشكل الآثار، للطحاوي، ٤/ ٢٢٢-٢٣٠.

(٢) انظر: تعظيم قدر الصلاة، للمروزي، ٢/ ٦٣٦، والمغني، لابن قدامة، ٣/ ٣٥٥، والمجموع، للنووي، ٣/ ١٧، والإنصاف، للمرداوي، ١/ ٤٠٤-٤٠٥.

الصلاة عمل والعمل لا يكفر تاركه، كما ذهب إليه مرجئة الفقهاء ومن تبعهم، ولا يصح القول بأن من قال بعدم تكفير تارك الصلاة من أهل السنة أنه قد دخلت عليه شبهة المرجئة في ذلك، كما لا يصح -أيضًا- أن يقال بأن من يرى كفر تارك الصلاة من أهل السنة قد دخلت عليه شبهة الخوارج في تكفير مرتكب الكبيرة.

والراجح من القولين -والله أعلم- أن تارك الصلاة يكفر، وهذا الذي دل عليه ظاهر الكتاب والسنة، ولم يحفظ عن الصحابة خلافه، ولا يتسع المقام لبسط الأدلة في ذلك(١).

ومما يحسن التنبيه إليه أنه لا يقال: بأنه يلزم من قال بعدم كفر تارك الصلاة القول بأن العمل ليس ركنًا في الإيمان، وأنه يصح الإيمان بدونه، بناءً على ما يُظنَّ من أنه قياس الأولى، فهذا غير صحيح؛ لأن قياس الأولى في هذه المسألة يتجه إلى ما دون الصلاة، كالزكاة والصيام، ولا يقاس آحاد العمل على جميعه، وقد تقدم أن السلف مجمعون على أن العمل ركن في الإيمان لا يصح بدونه، وأن القول بثبوت الإيمان في الباطن مع عدم شيء من الواجبات في الظاهر لا يعد إيمانًا بالاتفاق.

وبعد هذا العرض المختصر لمسألة الكفر والمكفرات، فمن المهم تأكيد أن التكفير حكم شرعي ويجب ألا يتساهل في إنزال حكم الكفر على من وقع في شيء من النواقض، دون التثبت من توافر الشروط وانتفاء الموانع، والقول بأن الفعل كفر، لا يلزم منه كفر فاعله على التعيين إلا

---

(١) انظر: تعظيم قدر الصلاة، للمروزي، ٢/ ٨٨٤-٩٠٥، والإيمان الأوسط، لابن تيمية، ص٥٥٧-٥٦٦، وفتح الباري، لابن رجب، ١/ ٢١١-٢٢٦، وضوابط التكفير، للدكتور عبد الله القرني، ص١٥٤-١٦٢.

بتحقق شروط وانتفاء موانع، وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (ثبوت التكفير في حق الشخص المعين موقوف على قيام الحجة التي يكفر تاركها، وإن أطلق القول بتكفير من يقول ذلك فهو مثل إطلاق القول بنصوص الوعيد مع أن ثبوت حكم الوعيد في حق الشخص المعين موقوف على ثبوت شروطه وانتفاء موانعه؛ ولهذا أطلق الأئمة القول بالتكفير مع أنهم لم يحكموا في عين كل قائل بحكم الكفار)(١).

فقد يمنع من تكفير المعين عروض الخطأ، أو التأويل في فعله، وقد يكون مكرهًا، أو جاهلًا يعذر بجهله، ولا يتسع المقام للتفصيل في هذه الضوابط والموانع(٢).

وأما العبارات التي كانت موضع حديث الشراح في هذه المسائل في الطحاوية، فيمكن تناولها على النحو الآتي:

أولًا: القول في مرتكب الكبيرة:

العبارات التي تناولت حكم مرتكب الكبيرة جاءت على وجهين:

١-عبارات تتعلق باسمه في الدنيا، وهي قوله: (ونسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي- ﷺ-معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين)(٣)، وقوله: (ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله)(٤).

---

(١) بغية المرتاد، ص٣٥٣.

(٢) انظر: ضوابط التكفير، للدكتور عبد الله القرني، ص١١٩٢٨٠، ومنهج ابن تيمية في مسألة التكفير، للدكتور عبد المجيد الشعيبي، ١٨٩-٥٥٠، ونواقض الإيمان الاعتقادية، للدكتور محمد الوهيبي، ١/ ٢٠١-٣٠٩.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٤) المصدر السابق، ص٢١.

٢-عبارات تتعلق بحكمه في الآخرة، وهي قوله: (وأهل الكبائر من أمة محمد- ﷺ -في النار لا يخلدون، إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين، بعد أن لقوا الله عارفين، وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، كما ذكر-عَزَّ وَجَلَّ-في كتابه: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[1]،وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته، وذلك بأن الله-تعالى-تولى أهل معرفته، ولم يجعلهم في الدارين كأهل نكرته، الذين خابوا من هدايته، ولم ينالوا من ولايته)[2]، وقوله: (ولا نقول لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله)[3].

فأما ما يتعلق باسم مرتكب الكبيرة في الدنيا: فقوله: «ونسمي أهل قبلتنا..»، له علاقة بمسألة الفرق بين الإسلام والإيمان من وجه، كما سبق بيانه قريبًا، ولكن بعض الشراح رأى دلالته على مسألة حكم مرتكب الكبيرة من وجه آخر، حيث فهم بعض الشراح دلالته على أن المسلم لا يخرج من الإسلام بارتكاب الذنوب والكبائر، وأنه يبقى مؤمنًا كما هو معتقد أهل السنة، وفي ذلك يقول ابن أبي العز: (يشير الشيخ-رَحِمَهُ ٱللَّهُ-بهذا الكلام إلى أن الإسلام والإيمان واحد، وأن المسلم لا يخرج من الإسلام بارتكاب الذنب ما لم يستحله، والمراد بقوله: « أهل قبلتنا »، من يدعي الإسلام ويستقبل الكعبة وإن كان من أهل الأهواء، أو من أهل المعاصي، ما لم يكذب بشيء

(١) سورة النساء: (٤٨).

(٢) المصدر السابق، ص٢٢-٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص٢١.

مما جاء به الرسول - ﷺ -)(١).

وبقية الشراح لم يذكروا شيئًا حول دلالة هذه العبارة على حكم مرتكب الكبيرة(٢).

وأما قوله: «ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله» فهذه العبارة لها علاقة بحكم مرتكب الكبيرة من جهة، و لها علاقة بمسألة الكفر والمكفرات من جهة أخرى.

أما ما يتعلق بها من جهة حكم مرتكب الكبيرة، فقد انقسم الشراح في تفسيرها إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

من فهم أنها في الكبائر التي دون الشرك، ومن ثم فهي صحيحة عنده؛ لأنها موافقة لاعتقاد أهل السنة على هذا التخريج، يقول الدكتور محمد الخميس: (أهل السنة والجماعة لا يكفرون المسلم بذنب عمله، صغيرًا كان أم كبيرًا، إلا إذا استحله استحلالًا قلبيًا، بأن يعتقد أنه ليس بحرام، فحينئذٍ يكفر لاستحلاله ما حرم الله وليس الاستحلال العملي، وذلك بخلاف قول الخوارج الذين كفروا المسلم بالمعصية يعملها، وأخرجوه من الملة بذلك)(٣).

---

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٧٨، وانظر: شروح المشايخ: ناصر الألباني، ص٥٥، وصالح الفوزان، ص١٣١، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٣٥، وصالح آل الشيخ، ١/ ٥٣٩-٥٤٠، ومحمد الخميس، ص٧٧.

(٢) انظر: شروح المشايخ: ابن مانع، ص١٥-١٦، وعبد الرحمن البراك، ص٢٠٧-٢٠٨، وعبد الله الغنيمان، ص١٥٩-١٦٢، وأحمد الغامدي، ص٥٩-٦٠.

(٣) شرح الدكتور محمد الخميس، ص٨١، وانظر: شروح المشايخ: محمد ابن مانع، ص١٥-١٦، =

الاتجاه الثاني:

من ذهب إلى أن عبارة الطحاوي مخالفة لمذهب السلف، يقول الدكتور أحمد الغامدي: (والمؤلف هنا-رَحِمَهُ اللَّهُ-خالف مذهب السلف، فإنهم يقولون: لا نكفر بكل ذنب، يعني أن ذنوبًا لا يكفر بها أصحابها وذنوبًا يكفر بها أصحابها)(١).

الاتجاه الثالث:

من ذكر أن العبارة مجملة، حيث إن من الذنوب ما هو مكفر وما هو من الكبائر التي دون ذلك، ثم حملها على المعنى الصحيح، وهو عدم تكفير مرتكب الكبيرة ما لم يستحل ذلك، وفي ذلك يقول الشيخ عبد الرحمن البراك: (عبارة المؤلف تقتضي أن أهل السنة لا يكفرون أحدًا من أهل القبلة بأي ذنب، والذنوب نوعان: ذنوب من أنواع الردة؛ كالشرك وما في درجته، وهي أعظم الذنوب، وذنوب دون الشرك لا توجب الردة، وإذا أخذت عبارة المؤلف على إطلاقها فظاهرها أن كل من كان مسلمًا فإنه لا يكفر، بأي ذنب ارتكبه حتى ولو كان شركًا، ولا ريب أن الطحاوي لم يقصد هذا، وإنما يقصد الذنوب التي دون الشرك)(٢)، ويبين ابن أبي العز أنه بسبب الإجمال في لفظ «الذنب»، (امتنع كثير من الأئمة عن إطلاق القول بأنا لا نكفر أحدًا بذنب، بل يقال: لا نكفرهم بكل ذنب، كما تفعله الخوارج، وفرق بين النفي العام ونفي العموم، والواجب إنما هو نفي العموم، مناقضة لقول الخوارج

= وعبد العزيز ابن باز، ص١٠، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٤٣.

(١) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ص٦٣.

(٢) شرح البراك، ص٢١٤، وانظر: شرح ابن أبي العز، ٢/ ٨٣-٨٤، وشرح الألباني، ص٦١-٦٣، وشرح الغنيمان، ص١٧٢، وشرح الفوزان، ص١٣٩، وشرح آل الشيخ، ١/ ٥٨٢-٥٨٣.

الذين يكفرون بكل ذنب)[١].

لكن بعض الشراح لما فرقوا بين الذنوب المكفرة وما دون ذلك من الكبائر التي لا توجب الكفر، ذكروا أن الفرق المميز هو أن الذنوب غير المكفرة، تكون ذنوبًا عملية لا علمية، وفي ذلك يقول ابن أبي العز: (وفي قوله: «ما لم يستحله» إشارة إلى أن مراده من هذا النفي العام لكل ذنب، الذنوب العملية لا العلمية)[٢].

وقد ذكر إشكالًا يرد على كلام الطحاوي، وهو أن الشارع قد سمى بعض الذنوب كفرًا، وساق بعض النصوص في ذلك، ثم أجاب عنه بأن أهل السنة-ويدخل فيهم مرجئة الفقهاء عنده-اتفقوا على عدم تكفير مرتكب الكبيرة، وساق الأدلة على ذلك، وذكر أنهم متفقون على أنه يستحق الوعيد بذلك، ثم ذكر توجيه تسمية الذنوب كفرًا عندهم، وأنهم حكموا بأن المقصود كفر دون كفر، على ما يعتقدون من انقسام الإيمان والكفر إلى شعب متفاوتة، وأن مرجئة الفقهاء قالوا بأنه كفر مجازي لا حقيقي، لأن الكفر عندهم هو الجحود، وحكم على الخلاف بأنه خلاف لفظي، (لا يترتب عليه فساد)[٣]،وهذا فرع عما ذكره سابقًا من أن خلافهم في مسمى الإيمان خلاف صوري لا يترتب عليه فساد.

أما فيما يتعلق بالعبارات المتعلقة بحكم مرتكب الكبيرة في الآخرة، فقوله: (وأهل الكبائر..)، فجميع شراح أهل السنة يرون أن هذا موافق

---

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٨٤.

(٢) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٨٤، وانظر: شرح الشيخ الألباني، ص٦١-٦٣.

(٣) المصدر السابق، ٢/ ٨٤.

لمعتقد أهل السنة في أن مصير مرتكب الكبيرة إلى الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، وأنه وإن دخل النار، فلا يخلد فيها خلود الكافرين، يقول الدكتور محمد الخميس: (إن مرتكب الكبيرة-وهي ما ورد فيه حد أو لعنة أو وعيد بالنار أو وصف شديد في شأنها-لا يخلد في النار إن دخلها؛ لأنه مات على التوحيد، حتى وإن مات من غير توبة، وما دام قد لقي الله-ﷻ-مؤمنًا به عارفًا به، فإنه تحت المشيئة إن شاء الله عاقبه بعدله وعذبه بالنار لكن لا يخلد فيها، بل يخرج منها برحمة الله وبشفاعة الشافعين من أهل الطاعة، وأعظمهم محمد- ﷺ-، وإن شاء عفا عنه وغفر له بفضله وكرمه، وكل ذنب سوى الشرك ترجى له المغفرة)(١).

وقد تعقب ابن أبي العز لفظة «عارفين» الواردة في كلام الطحاوي، وذكر أن الأولى الاكتفاء بكلمة: «مؤمنين»؛ لأن المعرفة وحدها لا تكفي، ثم وجه ذلك بأن مراد الطحاوي (المعرفة الكاملة المستلزمة للاقتداء)(٢)، وتبعه على ذلك بعض الشراح(٣).

ولكن الشيخ صالح آل الشيخ رأى أن(هذا التعقيب من الشارح بهذا الموطن فيه نظر؛ لأن لفظ العارف أو المعرفة ربما جاءت في النص، ويراد بها التوحيد والعلم بالشهادتين)(٤).

---

(١) شرح الدكتور محمد الخميس، ص٩٣، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ١٦٥-١٦٩، ومحمد ابن مانع، ص١٨-١٩، وناصر الألباني، ص٧٤، وعبد الرحمن البراك، ص٢٥٢-٢٦٠، وعبد الله الغنيمان، ص٢٠١-٢٠٧، وصالح الفوزان، ص١٥٤-١٦١، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٩٥-١١١، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٥١٣-٥٤٩، وأحمد الغامدي، ص٧٠-٧١.

(٢) شرح ابن أبي العز، ٢/ ١٨٦.

(٣) انظر: شرحي الشيخين: محمد ابن مانع، ص١٩، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٥١٩.

(٤) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ٢/ ١٠٦.

كما ذكر ابن أبي العز تنبيهًا على بعض الشراح من المتكلمين، لكنه لم يسمه، متعلقًا بإعراب قول الطحاوي: «في النار»، حيث قال: (وقوله: «في النار» معمول لقوله: لا يخلدون، وإنما قدمه لأجل السجعة، لا أن يكون «في النار» خبرًا لقوله: وأهل الكبائر، كما ظنه بعض الشارحين)(١).

وأما قول الطحاوي: «ولا نقول لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله» فعلاقته بالحكم الأخروي لمرتكب الكبيرة واضحة، من جهة أنه يتحدث عن ضرر الذنوب من عدمه، وقد اتفق الشراح على أن هذه العبارة رد على المرجئة في قولهم بأنه لا يضر مع الإيمان ذنب، وأن الصواب أن الذنوب تنقص الإيمان فيترتب على هذا النقص استحقاق العقاب يوم القيامة، يقول الشيخ محمد ابن مانع: (مراده بهذا الكلام الرد على المرجئة القائلين لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا تنفع مع الكفر طاعة فهؤلاء في طرف والخوارج في طرف)(٢).

ومما يمكن أن يلحق بهاتين العبارتين قول الطحاوي: (ونرجو للمحسنين من المؤمنين أن يعفو عنهم ويدخلهم الجنة برحمته، ولا نأمن عليهم، ولا نشهد لهم بالجنة، ونستغفر لمسيئهم، ونخاف عليهم، ولا نقنطهم، والأمن والإياس ينقلان عن ملة الإسلام وسبيل الحق بينهما لأهل القبلة)(٣)، فهذه

---

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ١٦٥.

(٢) شرح الشيخ ابن مانع، ص١٦، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٨٥، وناصر الألباني، ص٦٣، وعبد الرحمن البراك، ص٢١٦-٢١٧، وعبد الله الغنيمان، ص١٧٦، وصالح الفوزان، ص١٤٠، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٥٤، وصالح آل الشيخ، ١/ ٥٧٠، وأحمد الغامدي، ص٦٣، ومحمد الخميس، ص٨١-٨٢.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢١.

العبارة تابعة للقول في مرتكب الكبيرة، وشراح أهل السنة يرون أنها تدل على أن المحسن يرجى له الخير ولا يؤمن عليه والمسيء يُخاف عليه ولا يقنط من رحمة الله، يقول الدكتور محمد الخميس: (أهل السنة يقولون: بأن المؤمن المحسن يرجى له دخول الجنة، ونستبشر له إن مات على ذلك، ولكن مع كل هذا لا نأمن عليه من مكر الله-تعالى-ولا نجزم له بالجنة، وأما المسيء فإنهم يستغفرون له، ويخافون عليه، ولكن لا يجزمون له بالنار، فإن هذا قنوط ويأس من رحمة الله-تعالى-)[1].

ثانيًا: الكفر والمكفرات:

سبق بيان ما يتعلق بهذه المسألة من عبارات الطحاوي عند قوله: «ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله» حيث إنها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالكفر والمكفرات.

وقد ذكر الطحاوي عبارة صريحة في رأيه في الكفر وما يخرج العبد به من الإيمان، وهي قوله: (ولا يخرج العبد من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه)[2]، وقد ذهب الشراح فيها إلى أربعة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

إقرار هذه العبارة وأنه ليس فيها ما يخالف عقيدة أهل السنة، وأنها ردٌّ على الغالين في التكفير، كالخوارج والمعتزلة، يقول ابن أبي العز: (يشير

(١) شرح الدكتور محمد الخميس، ص٨٢، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٩٨-١٠٦، ومحمد ابن مانع، ص١٦-١٧، وناصر الألباني، ص٦٤-٦٥، وعبد الرحمن البراك، ص٢١٨-٢٢٤، وعبد الله الغنيمان، ص١٨٠-١٨٦، وصالح الفوزان، ص١٤٠-١٤٣، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٥٥-٤٦٩، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٥-٢٦، وأحمد الغامدي، ص٦٤-٦٦.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢١.

الشيخ إلى الرد على الخوارج والمعتزلة في قولهم بخروجه من الإيمان بارتكاب الكبيرة، وفيه تقرير لما قال أولًا: إنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب، ما لم يستحله)(١).

الاتجاه الثاني:

الاعتراض على العبارة بحجة أن الطحاوي حصر النواقض في ناقض واحد، لأنه أتى بصيغة الحصر، والصواب أن النواقض أكثر من ذلك عند أهل السنة، وعلى هذا أغلب الشراح، يقول الشيخ عبد العزيز بن باز: (هذا الحصر فيه نظر؛ فإن الكافر يدخل في الإسلام بالشهادتين إذا كان لا ينطق بهما فإن كان ينطق بهما دخل في الإسلام بالتوبة مما أوجب كفره وقد يخرج من الإسلام بغير الجحود لأسباب كثيرة بينها أهل العلم في باب حكم المرتد)(٢).

الاتجاه الثالث:

توجيه العبارة بأنها لا تفيد حصر النواقض في الجحود، يقول الشيخ صالح آل الشيخ: (ودليل عدم إرادته للحصر أنه ذُكر في المسألة السالفة التي مضت أن المؤلف تبعًا لأهل السنة لا يكفر بذنب ما لم يستحله...، واستحلال الذنب غير الجحد، هذا صورة، والجحد صورة)(٣)، ثم بين أن من أضاف من المرجئة القول إلى الاعتقاد، في تعريف الإيمان، جعل

---

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ١٠٦، وانظر: شرح ابن مانع، ص١٧، وشرح الألباني، ص٦٥.

(٢) شرح الشيخ ابن باز، ص١١، وانظر: شروح المشايخ: عبد الرحمن البراك، ص٢٢٥-٢٢٦، وعبد الله الغنيمان، ص١٨٨، وصالح الفوزان، ص١٤٤، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٧٠-٤٧٣، وأحمد الغامدي، ص٦٦.

(٣) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ٢/ ٢٨.

المخرج منه التكذيب والجحد(مثل كلام الطحاوي هنا؛ لأنه يأتي أن الإيمان عنده هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان، فيجعل التكذيب مخرجًا، ويجعل الجحد مخرجًا، لعلاقة التكذيب بالاعتقاد، وعلاقة الجحد بالإقرار باللسان)[١]، فهو يرى غلط الطحاوي في رأيه فيما يتعلق بما يخرج العبد به من الإيمان، إلا أنه لا يرى أن الطحاوي يحصر الكفر بالجحود فقط، كما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الثاني.

الاتجاه الرابع:

توسيع كلمة الجحد، بما يُفهم منه أنه شامل لكل ناقض، وأن العبارة تدل على أن الطحاوي لم يرد إلا ذكر مثال على ذلك،ولم يرد الحصر، يقول الدكتور الخميس: (المؤمن لا يخرج من الإيمان إلا بناقض؛ كأن يجحد وينكر شيئًا من مسائل الإيمان التي لا يتحقق إيمانه بدونها، فينقض بذلك إقراره الأول)[٢].

ومما له علاقة بمسألة التكفير في عبارات الطحاوي قوله: (ولا نشهد عليهم بكفر ولا بشرك أهل القبلة لا يكفرون ولا بنفاق، ما لم يظهر منهم شيء من ذلك، ونذر سرائرهم إلى الله-تعالى-)[٣]، وقد فسره الشراح بتفسير واحد، يوافق منهج أهل السنة في التثبت في الحكم على الأعيان، وعدم الخوض في التكفير بلا بينة وعلم، وأنه لا يُقطع لأحد بجنة أو نار إلا بعلم، يقول الدكتور محمد الخميس: (ولا يحكمون لأهل القبلة بجنة ولا نار على سبيل التعيين والقطع، بل من أحسن منهم رجونا له الجنة ولم نأمن

---

(١) المصدر السابق، ٢/ ٣٠.

(٢) شرح الدكتور محمد الخميس، ص٨٣.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢٣-٢٤.

عليه من مكر الله، ومن أساء أشفقنا عليه ولم نقنطه من رحمة الله-تعالى-، ولا نشهد على مسلم بكفر ولا بشرك ولا بنفاق، مما يخرج من الملة الإسلامية، إلا أن يكون قد ظهر منهم شيء من ذلك مع تحقق الشروط وانتفاء الموانع، ويذرون السرائر إلى الله-تعالى-حيث إنه العليم بها)(١).

* * *

(١) شرح الدكتور محمد الخميس، ص٩٥، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ١٧٨، وعبد الرحمن البراك، ص٢٦٤، وعبد الله الغنيمان، ص٢٠٩-٢١٠، وصالح الفوزان، ص١٦٥، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٥٤٣، وصالح آل الشيخ، ٢/ ١٢٧، وأحمد الغامدي، ص٧٢.

المبحث الثاني
اتجاه شراح المتكلمين

كما تقدمت الإشارة فإن الحديث عن الأسماء والأحكام سيكون مقتصرًا على أبرز المسائل التي وردت في الطحاوية، وهي مسألتان: القول في مرتكب الكبيرة، والكفر والمكفرات.

أولًا: القول في مرتكب الكبيرة:

يعد القول في مرتكب الكبيرة من فروع القول في مسمى الإيمان، وزيادته ونقصانه، والقول في مرتكب الكبيرة له جهتان:

١- القول في اسمه الدنيوي.

٢- القول في حكمه الأخروي.

أما اسم مرتكب الكبيرة في الدنيا، فبناءً على قول المتكلمين بأن الإيمان هو التصديق، وأنه لا يزيد ولا ينقص، وأن الأعمال خارجة عن مسماه، صار قولهم في مرتكب الكبيرة بأنه باقٍ على إيمانه ولم يخرج منه، ولم يطرأ عليه النقص، وأن إيمان العبد قبل الذنب وبعده سواء، وإن كان بعضهم يقول إنه فاسق بكبيرته، إلا أن الفسق عندهم لا يجامع أصل الإيمان، وهذا نتيجة متناسبة مع قولهم بأن الإيمان هو التصديق القلبي، الذي يستوي فيه المؤمنون، يقول الجويني في حكاية مذهب الأشاعرة: (واسم الإيمان لا يزول بالعصيان، والدليل عليه أن معظم آيات التكليف مصدرة بذكر المؤمنين...، وأجمع المسلمون على أن العبادات لا تصح إلا من المؤمنين، ثم أجمعوا على أن الفاسق يصح صومه، وصلاته، وحجه، ثم أثبتوا للفسقة ما يثبت للمؤمنين، فأثبتوا عليهم ما أثبتوا عليهم من المغانم والمغارم

وأنفقوا عليهم من مال المسلمين، وصلوا عليهم ودفنوهم في مقابر المسلمين)(١).

وعلى هذا اعتقاد الماتريدية أيضًا، وفي ذلك يقول النسفي: (إن من اقترف كبيرة غير مستحل لها ولا مستخف بمن نهى عنها بل لغلبة شهوة أو حمية، نرجو الله-تعالى-أن يغفر له، ونخاف أن يعذبه عليه، فهذا اسمه المؤمن، وبقي على ما كان عليه من الإيمان، ولم يزل عند إيمانه ولم ينتقص، ولا يخرج من الإيمان إلا من الباب الذي دخله)(٢).

وأما حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة، فإن الأشاعرة والماتريدية يوافقون أهل السنة في أنه مستحق للعقاب، وداخل في وعيد الله-تعالى-، لكنه تحت المشيئة إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، وإن دخل أحد من أهل الكبائر النار فإنه لا يخلد فيها، لأن الخلود حكمٌ مختصٌّ بالكافرين، يقول البغدادي حاكيًا مذهب الأشاعرة: (أما أصحاب الذنوب من المسلمين إذا ماتوا قبل التوبة فمنهم من يغفر الله-ﷻ-له قبل تعذيب أهل النار، ومنهم من يعذبه في النار مدة ثم يغفر له ويرده إلى الجنة برحمته)(٣).

ويقول الصابوني موضحًا مذهب الماتريدية: (من ارتكب كبيرة دون الكفر لا يعتبر كافرًا ولا منافقًا ولا يخرج عن الإيمان، وإن مات من غير

---

(١) العقيدة النظامية، ص٨٥-٨٧، وانظر: التمهيد، للباقلاني، ص٣٩٦-٣٩٧، ومختصر اليابري، ص١٨٩.

(٢) التمهيد، للنسفي، ص١٣٦، وانظر: التوحيد، للماتريدي، ص٤٢٦، والبداية، للصابوني، ص١٤٠-١٤٨، والاعتماد في الاعتقاد، للنسفي، ص٣٩٧.

(٣) أصول الدين، ص٢٤٢، وانظر: العقيدة النظامية، للجويني، ص٨٧-٨٨، والإرشاد، له، ص٣٠٣، ومختصر اليابري، ص١٩٠، ومعالم أصول الدين، للرازي، ص٩٣-٩٥، وشرح الجوهرة، للباجوري، ص٢٨١.

توبة إما أن يعفو الله عنه بشفاعة شفيع أو بفضله وكرمه، وإما أن يعاقب بقدر جنايته ثم يدخله الجنة لا محالة)(١).

ولهذا يرى المتكلمون أن مقولة: «لا يضر مع الإيمان ذنب» تعد غلطًا وبدعة، وهي عندهم من مقالات المرجئة، كما يرون أنها لا تلزمهم؛ لأنهم يقولون بأن مرتكب الكبيرة مستحق للوعيد كما سيأتي.

ثانيًا: الكفر والمكفرات:

لما كان تعريف الإيمان عند المتكلمين محصورًا في تصديق القلب؛ صار الكفر-نقيض الإيمان-هو التكذيب، وهذا أمر مشهور عندهم، وفي ذلك يقول الباقلاني: (إن قال قائل: وما الكفر عندكم؟ قيل له: هو ضد الإيمان، وهو الجهل بالله-عز وجل-والتكذيب به الساتر لقلب الإنسان عن العلم به...، وليس في المعاصي كفر غير ما ذكرناه)(٢).

ويقول أبو المعين النسفي: (ضد الإيمان: هو الكفر، والكفر هو التكذيب والجحود، وهما يكونان بالقلب، فكذا ما يضادهما، إذ لا تضاد يتحقق عند تغاير المحلين)(٣).

وعلى هذا المفهوم للكفر عندهم، لا يوجد قول أو فعل يكونان كفرًا بذاتهما، وغايتهما أنهما يكونان علامة على الكفر، وهذا هو الذي يسلمون به وينتهون إليه فيما ورد في النصوص من وصف بعض الأقوال والأفعال أنها

---

(١) البداية من الكفاية، ص١٤٠، وانظر: التمهيد، للنسفي، ص١٣٦-١٣٧، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٩٦، وشرح الفقه الأكبر، للقاري، ص١٦٤-١٦٥.

(٢) التمهيد، ص٣٩١-٣٩٤، وانظر: المواقف، للإيجي، ٣٨٨.

(٣) التمهيد، للنسفي، ص١٤٦-١٤٧، وانظر: أصول الدين، للبزدوي، ص١٥٢، وأصول الدين، للغزنوي، ص٢٥٢.

كفر، وكذلك يصنعون فيما أجمع المسلمون على أنه كفر، وفي ذلك يقول البغدادي: (المسألة العاشرة من هذا الأصل في بيان الأفعال الدالة على الكفر: قال أصحابنا: إن أكل الخنزير من غير ضرورة ولا خوف، وإظهار زي الكفرة في بلاد المسلمين من غير إكراه عليه، والسجود للشمس أو الصنم، وما جرى مجرى ذلك من علامات الكفر وإن لم يكن في نفسه كفرًا، إذا لم يضامه عقد القلب على الكفر، ومن فعل شيئًا من ذلك أجرينا عليه حكم الكفر وإن لم نعلم كفره باطنًا)(١).

ويقول صاحب كتاب فيض الباري: (ها هنا إشكال يرد على الفقهاء والمتكلمين، وهو أن بعض أفعال الكفر قد توجد من المصدق كالسجود للصنم والاستخفاف بالمصحف، فإن قلنا إنه كافر ناقض قولنا إن الإيمان هو التصديق، ومعلوم أنه بهذه لم ينسلخ عن التصديق، فكيف يحكم عليه بالكفر؟ وإن قلنا إنه مسلم فذلك خلاف الإجماع، وأجاب عنه الكستلي تبعًا للجرجاني أنه كافر قضاء ومسلم ديانة)(٢).

ويفهم مما سبق أنهم وإن أجروا أحكام الكفر على من فعل الكفر أو قاله، فإن هذا يعتبر حكمًا على الظاهر، وإن جاز في الباطن أن يكون مؤمنًا ناجيًا عند الله؛ وما ذاك إلا لأنهم حصروا الكفر في التكذيب.

هذا ما يتعلق بالكفر عندهم من جهة الفعل، أما ما يخص الكفر من جهة الترك، فعلى أصولهم لا يكون ترك شيء من الواجبات كفرًا عندهم، إلا بترك التصديق، أو بترك الشهادتين فيمن يرى أنهما ركن كما سبق بيانه، يقول

(١) أصول الدين، للبغدادي، ص٢٦٦، وانظر: المواقف، للإيجي، ص٣٨٨.
(٢) فيض الباري شرح صحيح البخاري، للكشميري، ١/ ٥٠.

البغدادي في بيان الأمر الذي يكون تاركه كافرًا: (الطاعات عندنا أقسام: أعلاها يصير بها المطيع عند الله مؤمنًا ويكون عاقبته لأجلها الجنة إن مات عليها، وهي معرفة أصول الدين في العدل والتوحيد والوعد والوعيد والنبوات والكرامات ومعرفة أركان شريعة الإسلام وبهذه المعرفة يخرج من الكفر، والقسم الثاني: إظهار ما ذكرناه باللسان مرة واحدة وبه يسلم من الجزية والقتال والسبي والاسترقاق وبه تحل المناكحة واستحلال الذبيحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين والصلاة عليه وخلفه، والقسم الثالث: إقامة الفرائض واجتناب الكبائر وبه يسلم من دخول النار ويصير به مقبول الشهادة، والقسم الرابع منها: زيادة النوافل وبها يكون له الزيادة في الكرامة والولاية)(١).

وفي هذا تقرير واضح لكون ترك ما سوى المعرفة لا يكون كفرًا، وإذا كان هذا الحكم يشمل الشهادتين وجميع الواجبات، فآحاد العمل -كالصلاة والزكاة- من باب أولى وأحرى ألا يكون تاركها كافرًا.

ويمكن بيان ما يتعلق بمواقف شراح الطحاوية من هذه القضايا على النحو الآتي:

أولًا: حكم مرتكب الكبيرة:

سبق بيان أن الحديث حول مرتكب الكبيرة متعلق بجهتين، اسمه في الدنيا، وحكمه في الآخرة، فأما اسمه في الدنيا، فقد اعتمد الشراح على عبارتين هما: قوله: (ونسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به

---

(١) أصول الدين، ص٢٦٨.

النبي - ﷺ - معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين)[١]، وقوله: (ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله)[٢].

فأما قوله: «ونسمي أهل قبلتنا..»، فاستدل به شراح المتكلمين على أن المسلم لا يخرج من الإيمان بذنب، ما دام باقيًا على تصديقه واعترافه بالتوحيد، ولا يزول عنه اسم الإسلام والإيمان إلا بما يناقض ذلك وهو الكفر، وفي ذلك يقول الشيخ جبران: (الذي ذكره المصنف هنا هو مذهب أهل السنة والجماعة الذين لا يكفرون أحدًا من المسلمين بارتكاب الكبائر، فكل من شهد شهادتنا، واستقبل قبلتنا، وصلى صلاتنا، وأكل ذبيحتنا، فهو مسلم مؤمن، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم وإن ارتكب الكبائر وكان من الفاسقين وذلك إذا كان مدة دوامه معترفًا بما جاء به النبي - ﷺ - مصدقًا بما قاله وأخبر به، غير مكذب في شيء من ذلك[٣].

وأما قوله: «ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله»، فلم تلق هذه العبارة إشكالًا أو اعتراضًا من هؤلاء الشراح، كما حصل من بعض شراح أهل السنة، حيث حملوها على أهل الكبائر، بحيث يكون المقصود أن مرتكب الكبيرة التي دون الكفر لا يكفر إلا إذا استحل ذلك الذنب، وأن في هذه العبارة ردًّا على الخوارج الذين يكفرون بالكبائر، يقول الشيباني:

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢١.

(٣) شرح الشيخ جبران، ص٤٦-٤٧، وانظر: شرح الناصري، ل٢٢٢-٢٢٤، وشرح الهندي، ص١٠٩، وشرح الصرغمتشي، ل٢٦، وشرح القونوي، ل٣٠، وشرح القسطنطيني، ل٩، وشرح الأقحصاري، ص١٨٣، وشرح الميداني، ص٩٤، والشرح الصغير، للحبشي، ص٦٧، وانظر: الشرح الكبير، له، ص٢٣٥.

(قال أهل الحق في مقترف الكبائر من أهل القبلة إذا لم يستحل ذلك، ولا يستخف بمن نهى عنها، بل بقلبه شهوة أو حمية نرجو له الغفران من الله- تعالى-، ونخاف عليه من عذابه وعقابه، ونسميه مؤمنًا، ولا ينقص بذلك إيمانه، ولا يخرج من الإيمان إلا من الباب الذي دخل فيه)(١).

وأما حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة فهناك عبارتان للطحاوي:

العبارة الأولى: (وأهل الكبائر من أمة محمد- ﷺ -في النار لا يخلدون، إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين، بعد أن لقوا الله عارفين، وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، كما ذكر- عز وجل -في كتابه: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾(٢)،وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته، وذلك بأن الله-تعالى-تولى أهل معرفته، ولم يجعلهم في الدارين كأهل نكرته، الذين خابوا من هدايته، ولم ينالوا من ولايته)(٣).

العبارة الثانية: قوله: (ولا نقول لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله)(٤).

فأما قوله: « وأهل الكبائر..»، فقد فسره شراح المتكلمين بأن أهل الكبائر تحت المشيئة وإن دخلوا النار فلا يخلدون فيها، ولم يستشكله أحد

(١) شرح الشيباني، ص٢٩، وانظر: شرح الصرغمتشي، ل٢٦، وشرح الناصري، ل٢٣٠-٢٣١، وشرح الهندي، ص١١٤-١١٥، وشرح القونوي، ل٣٠، وشرح القسطنطيني، ل١٠، وشرح الأقحصاري، ص١٧٧-١٧٨، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٤٧، والشرح الصغير، له، ص٦٩، وشرح جبران، ص٥٠.

(٢) سورة النساء: (٤٨).

(٣) المصدر السابق، ص٢٢-٢٣.

(٤) المصدر السابق، ص٢١.

منهم أو يعترض على شيء منه، يقول الشيخ جبران: (ونقول: أهل الكبائر من أمة نبينا محمد- ﷺ-، إن لم يغفر لهم، بأن أراد الله تطهيرهم فيعذبهم في النار لكن لا يخلدون فيها إذا ماتوا وهم موحدون غير مستحلين لما علم ضرورة، فهم لا يخلدون وإن لم يكونوا تائبين بعد أن لقوا الله معترفين له بالتوحيد وقدموا إلى ربهم مؤمنين بلا ترديد)(١).

وأما قول الطحاوي: «ولا نقول لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله»، فقد اتفق هؤلاء الشراح على أن المراد منه الرد على المرجئة الذين يقولون بأن الذنوب لا تضر أصحابها، يقول الهندي: (هذا رد لمذهب المرجئة فإنهم بمقابلة الخوارج قالوا: لا يضر الذنب مع الإيمان، والخوارج قالوا: لا ينفع الإيمان مع الذنب)(٢).

ولعل من العبارات المتعلقة بهذا الباب ما يتعلق بالخوف والرجاء في قول الطحاوي: (ونرجو للمحسنين من المؤمنين أن يعفو عنهم ويدخلهم الجنة برحمته، ولا نأمن عليهم، ولا نشهد لهم بالجنة، ونستغفر لمسيئيهم، ونخاف عليهم، ولا نقنطهم، والأمن والإياس ينقلان عن ملة الإسلام وسبيل الحق بينهما لأهل القبلة)(٣).

---

(١) شرح جبران، ص٦١، وانظر: شرح الناصري، ل٢٤١-٢٤٤، وشرح الشيباني، ص٣٥، وشرح الهندي، ص١٢٤، وشرح الصرغمتشي، ل٣٢-٣٣، وشرح القونوي، ل٤٠، وشرح الأقحصاري، ص١٩٩-٢٠١، وشرح الميداني، ص١٠٦-١٠٨، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٦١-٢٧١، والشرح الصغير، للحبشي، ص٧٥.

(٢) شرح الهندي، ص١١٥، وانظر: شرح الناصري، ل٢٣١، وشرح الشيباني، ص٢٩، وشرح القسطنطيني، ل١٠، وشرح الأقحصاري، ص١٨٩، وشرح الميداني، ص٩٦، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٤٧، والشرح الصغير، له، ص٦٩، وشرح جبران، ص٥٠.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢١.

وقد اتفق شراح أهل السنة والمتكلمين في شرحها وتوجيهها، يقول الهندي: (فيه إشارة إلى ما ذهبت إليه الخوارج والمرجئة، فإن الخوارج أيسوا من ثواب الله بارتكاب الكبيرة، والمرجئة أمنوا من العذاب مع ارتكابها، فهما في طرفي التفريط والإفراط، وخير الأمور أوسطها)(١).

ثانيًا: الكفر والمكفرات:

العبارة المتعلقة بهذه المسألة هي قول الطحاوي: (ولا يخرج العبد من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه)(٢).

وقد اتفق الشراح على أن العبد يدخل الإيمان بالإقرار والتصديق، وأن الخروج منه يكون بالتكذيب أو الجحود، بناءً على تعريف الطحاوي للإيمان، الذي يوافقونه عليه، يقول القونوي: (الذي أدخله في الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان، وفيه إشارة إلى بطلان قول من أخرجه من الإيمان بمطلق الذنب)(٣).

ويفسر الحبشي الجحود بالتكذيب، حيث يقول: (العبد لا يخرج من الإيمان بالذنب، إلا أن ينكر ما أدخله في الإيمان وهو التكذيب بدين الله صريحًا أو ضمنًا)(٤).

---

(١) شرح الهندي، ص١١٨، وانظر: شرح الناصري، ل٢٣١-٢٣٣، وشرح الصرغمتشي، ل٢٨، وشرح القونوي، ل٣٠-٣١، وشرح القسطنطيني، ل١٠-١١، وشرح الأقحصاري، ص١٨٩-١٩٢، وشرح الميداني، ص٩٦-٩٦، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٥٤-٢٥٦، والشرح الصغير، له، ص٧٠-٧٢، وشرح جبران، ص٥١-٥٣.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢١.

(٣) شرح القونوي، ل٣٤.

(٤) الشرح الصغير، للحبشي، ص٧٢، وانظر: شرح الناصري، ل٢٣٣، وشرح الهندي، ص١١٨، =

وفي الشرح الكبير له فسر العبارة على ظاهرها، أي أن الخروج من الإيمان يكون بالجحود[1]، وهذا يدل على أنه لم يفرق بين الجحود والتكذيب، وهذا يُفهم من بقية الشراح وإن لم يصرحوا به.

* * *

= وشرح الصرغمتشي، ل٢٩، وشرح الأقحصاري، ص١٩٢، وشرح الميداني، ص٩٧، وشرح جبران، ص٥٤.

(١) الشرح الكبير، للحبشي، ص٢٥٦.

الفصل الثالث

منهج الإمام الطحاوي

عند تأمل ما جاء في الطحاوية في الإيمان ومسائله وما ذكره الشراح من الطرفين في شرحها، يتضح أن الطحاوي -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- سار على طريقة مرجئة الفقهاء، وهي طريقة مخالفة لطريقة أهل السنة في الباب، ولهذا فهم يعدون من طوائف المرجئة، وإن كانت بعض موارد الخلاف بينهم وبين أهل السنة من الخلاف اللفظي لا الحقيقي.

وهذا الباب من أبواب الرسالة، يختلف عن سابقه، من حيث إن سابقه كان في مسائل التوحيد وكان كلا الطرفين من الشراح يرون أن عبارات الطحاوي فيه أقرب إليهم من الفريق الآخر، فيوجهونها بما يعبر عن اعتقادهم، بخلاف هذا الباب فإن شراح أهل السنة شبه متفقين على أن الطحاوي مخالف لهم في هذا الباب، وإن تباينوا في تحديد الخلاف ومنهجهم في التعامل معه وتعقب الطحاوي فيه، بخلاف شراح المتكلمين الذين لم يجدوا صعوبة في تفسير عبارات الطحاوي وتوجيهها إلى معتقدهم، وإن كان يعرض لهم الخطأ -كما سيأتي-، والسبب في ذلك هو أن الطحاوي يشترك معهم في أصل مقالة الإرجاء، وهي إخراج العمل عن مسمى الإيمان.

والمقصود هنا بيان مراد الطحاوي من عباراته السابقة، وتوضيح ما يعرض من خطأ في توجيهها من الشراح عمومًا.

أولًا: القول في مسمى الإيمان وحقيقته:

ليس من الصعب معرفة معتقد الطحاوي في الإيمان؛ لأنه صرح بذلك

بقوله: (والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان)(١).

وهذا هو قول مرجئة الفقهاء، وقد ذكر في مقدمة عقيدته أنه على معتقد أبي حنيفة وأصحابه، وقد جاء في كتاب الوصية المنسوب إلى أبي حنيفة قوله: (الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان، والإقرار وحده لا يكون إيمانًا، لأنه لو كان إيمانًا لكان المنافقون كلهم مؤمنين، وكذلك المعرفة وحدها لا تكون إيمانًا، لأنها لو كانت إيمانًا لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين)(٢).

كما نسب هذا القول لأبي حنيفة عدد من الأئمة المحققين، يقول الإمام ابن تيمية: (وهؤلاء المعروفون مثل حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة وغيرهما من فقهاء الكوفة كانوا يجعلون قول اللسان؛ واعتقاد القلب من الإيمان؛ وهو قول أبي محمد بن كلاب وأمثاله لم يختلف قولهم في ذلك ولا نقل عنهم أنهم قالوا الإيمان مجرد تصديق القلب)(٣)، كما ذكره أبو الحسن الأشعري ضمن طوائف المرجئة حيث قال: (والفرقة التاسعة من المرجئة أبو حنيفة وأصحابه يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير)(٤).

وتعريف الطحاوي للإيمان صريح في أنه لا يدخل أعمال الجوارح في

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢١.

(٢) الوصية، بشرح البابرتي، ص٦٠-٧٠.

(٣) الإيمان الأوسط، ص٣٧٥-٣٧٦، وانظر: آراء المرجئة في مصنفات ابن تيمية، للدكتور عبد الله السند، ص١٨٣-١٩٥، والإيمان بين السلف والمتكلمين، للدكتور أحمد الغامدي، ص٩٤-١٠٧، وأصول الدين عند أبي حنيفة، للدكتور محمد الخميس، ص٣٥٤.

(٤) مقالات الإسلاميين، للأشعري، ١/ ٢١٩، وانظر: الفصل، لابن حزم، ٣/ ٢٢٧، والتمهيد، لابن عبد البر، ٩/ ٢٣٨.

مسماه، بل ظاهر كلامه يدل على أنه لا يدخل فيه حتى أعمال القلوب، لاسيما إذا اعتبر أن اللفظة الثابتة في قوله: « والتفاضل بينهم..»، هي لفظة «بالخشية»؛ لأن الخشية من أعمال القلوب، وهو أخرجها عن مسمى الإيمان، الذي ذكر أنه لا يقبل التفاضل، وأهله فيه سواء.

وأما ما ذكره بعض شراح أهل السنة في قول الطحاوي عن الصحابة: «وحبهم إيمان..»، من أنه مشكل على أصله، فهذا صحيح، كما أن ما أجابوا به عن الطحاوي من أن حب الصحابة يقال بأنه إيمان على سبيل المجاز صحيح أيضًا، وهذا يبين تناقض من أخرج أعمال القلوب أو أعمال الجوارح عن مسمى الإيمان، ثم أطلق عليها بأنها إيمان، ولو على سبيل المجاز؛ لأن من علامة المجاز أنه يصح نفيه[1].

وعلى كلا التقديرين في اللفظة، فإن قول الطحاوي هنا يظهر منه أنه لا يدخل أعمال القلوب في الإيمان؛ لأنه قال: « والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان»، ومعلوم الفرق بين التصديق وبين أعمال القلب اللائقة به كالحب والخوف والرجاء والخشيةوغيرها.

وعليه فما ذكره أغلب شراح أهل السنة من أن الطحاوي خالف أهل السنة في إخراج العمل عن مسمى الإيمان صحيح، وما ذكره جميعهم من أنه وافق مرجئة الفقهاء صحيح أيضًا.

وأما شراح المتكلمين فالذي وافق مراد الطحاوي منهم فهو من قال: إن الطحاوي يرى أن الإيمان هو التصديق وقول اللسان، وكلاهما ركن في الإيمان، لا يتم الإيمان إلا به.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٣/ ٢١٨-٢١٩.

أما من مال بالعبارة إلى معتقد أكثر المتكلمين من أن الإيمان هو التصديق فقط، وأن قول اللسان شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، فهذا مخالف لعبارة الطحاوي مخالفة ظاهرة، وهذا التوجيه محض تحكم لا دليل عليه، وكان الأولى بأصحاب هذا الاتجاه أن يصرحوا بمخالفة الطحاوي لمعتقدهم، كما كان من أغلب شراح أهل السنة، أما تكلف التوجيه للعبارة بما يخالف ظاهرها فهو مخالفة للمنهج العلمي وخطأ ظاهر.

بقيت مناقشة ما قرره ابن أبي العز من أن الخلاف بين أهل السنة ومرجئة الفقهاء خلاف صوري، لا يترتب عليه فساد اعتقاد، وهو قد اعتمد في ذلك على أمرين، وهما أن الفريقين متفقان على وجوب الأعمال، ومتفقان على أن مرتكب الكبيرة مستحق للوعيد، وفي نظر الباحث فإن ما قرره ابن أبي العز غير دقيق؛ فإن اتفاق أهل السنة ومرجئة الفقهاء على وجوب الأعمال وأن تاركها مستحق للوعيد، ليس كافيًا في الحكم على الخلاف بأنه خلاف صوري، فإن أهل السنة وإن قالوا بأن من امتنع عن العمل عاصٍ لله-تعالى-ومستحق للوعيد، إلا أن أهل السنة يقولون بأن ترك العمل بالكلية كفر؛ لأنه تركٌ لركن من أركان الإيمان، بخلاف مرجئة الفقهاء الذين يرون أن ترك العمل بالكلية لا يزيل الإيمان، أما إذا أقروا بالتلازم بين الظاهر والباطن، فإن النزاع حينئذٍ يكون لفظيًّا، وهذا هو رأي الإمام ابن تيمية في المسألة، فإنه لم يقرر أن النزاع صوري بإطلاق، بل قيد ذلك بكون المنازع من المرجئة يقر بالتلازم، وفي ذلك يقول: (وقيل لمن قال: دخول الأعمال الظاهرة في اسم الإيمان مجاز: نزاعك لفظي؛ فإنك إذا سلمت أن

هذه لوازم الإيمان الواجب الذي في القلب وموجباته كان عدم اللازم موجبًا لعدم الملزوم فيلزم من عدم هذا الظاهر عدم الباطن، فإذا اعترفت بهذا كان النزاع لفظيًّا، وإن قلت: ما هو حقيقة قول جهم وأتباعه من أنه يستقر الإيمان التام الواجب في القلب مع إظهار ما هو كفر وترك جميع الواجبات الظاهرة، قيل لك: فهذا يناقض قولك إن الظاهر لازم له وموجب له بل قيل: حقيقة قولك إن الظاهر يقارن الباطن تارة ويفارقه أخرى فليس بلازم له ولا موجب ومعلول له ولكنه دليل إذا وجد دل على وجود الباطن وإذا عدم لم يدل عدمه على العدم وهذا حقيقة قولك، وهو أيضًا خطأ عقلاً كما هو خطأ شرعًا)(١).

كما أن هناك وجهًا آخر في المسألة، وهو أنهم وإن اتفقوا على أن مرتكب الكبيرة مستحق للوعيد في الآخرة، فإن أهل السنة يقولون بأن إيمانه ناقص؛ لأن العمل من الإيمان، أما مرجئة الفقهاء فيرون أن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان، وهذا يترتب عليه خلافٌ حقيقي في اسم مرتكب الكبيرة في الدنيا، وإن لم يُختلف في حكمه في الآخرة، كما أن لازم مذهب مرجئة الفقهاء في هذا إلغاء دلالة النصوص الصريحة التي تدل على أن مرتكب الكبيرة يزول عنه الإيمان المطلق، مع بقاء أصل الإيمان، وأن الذنوب تنقص من الإيمان، وكذلك ما جاء في النصوص من وصف بعض الذنوب بأنه كفر، حيث إن المرجئة يجعلون هذا من باب المجاز، أما أهل السنة فيجرون النصوص على ظاهرها دون تكلفٍ أو تعسف وذلك لأنه وفق أصولهم يمكن أن يجتمع مع أصل الإيمان شعبٌ من شعب الكفر، فيكون

(١) مجموع الفتاوى، ٧/ ٥٧٩-٥٨٠.

في المرء إيمانٌ وكفر، فيزول الإيمان الواجب بهذه الشعب ولا يزول أصل الإيمان.

ثانيًا: القول في زيادة الإيمان ونقصانه:

قول الطحاوي في زيادة الإيمان ونقصانه فرعٌ عن قوله في مسمى الإيمان، حيث يقول: (والإيمان واحد وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية والتقى وملازمة الأولى)(١).

فإن قوله: « والإيمان واحد» يعني أنه حقيقة واحدة، لا تزيد ولا تنقص، كما قرره شراح الفريقين، وهذا يقتضي أن المؤمنين يتساوون فيه ولابد؛ إذ لا معنى لكونه واحدًا إلا ذلك.

وهذا هو الذي عليه مرجئة الفقهاء، وهو المشهور عنهم، فقد جاء في الوصية المنسوبة إلى أبي حنيفة: (والإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأنه لا يتصور نقصانه إلا بزيادة الكفر، ولا تتصور زيادته إلا بنقصان الكفر، وكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمنًا وكافرًا؟)(٢).

وهذا هو الذي حكاه الإمام ابن تيمية عنهم حيث قال: (وأنكر حماد بن أبي سليمان ومن اتبعه تفاضل الإيمان ودخول الأعمال فيه والاستثناء فيه؛ وهؤلاء من مرجئة الفقهاء)(٣)، وهو ما حكاه أبو الحسن الأشعري بقوله: (ولم يجعل أبو حنيفة شيئًا من الدين مستخرجًا إيمانًا وزعم أن الإيمان لا

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٢.

(٢) الوصية، بشرح البابرتي، ص٧٣.

(٣) الإيمان الأوسط، لابن تيمية، ص٣٧٢، وانظر: أصول الدين عند أبي حنيفة، للدكتور محمد الخميس، ص٣٨٩.

يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه)[١].

ولكن الطحاوي بعد أن قرر أن الإيمان واحد عاد وقرر أن التساوي إنما يكون في أصله فقط، والتفاضل يكون في أمر آخر، وهذا يقتضي أن للإيمان أصلًا وفرعًا، بما يخالف أنه واحد، فإن كون الإيمان واحدًا، يعني أنه ليس له أصل وفرع، فإذا كان ما عده الطحاوي فرعًا من الإيمان، لزم ألا يكون الإيمان واحدًا، وإن لم يكن من الإيمان؛ لزم ألا يكون للإيمان أصل وفرع، وأن التساوي في الإيمان حاصل بإطلاق، من غير حصر للتفاضل في أصله، وهذا الأمر هو أساس الإشكال في عبارة الطحاوي، وهو الذي جعل بعض الشراح يستشكلونها، فإنه وافق مرجئة الفقهاء في أن الإيمان واحد، لا يزيد ولا ينقص، ووافق أهل السنة في أن الإيمان يتفاضل، ولكنه خص موافقته لمرجئة الفقهاء بما سماه أصل الإيمان، وخص موافقته لأهل السنة بما عده فرعًا للإيمان، وهذا مخالفٌ للمعتقدين، والذي أوقع الطحاوي في هذا الإشكال-فيما يظهر-محاولته الجمع بين القولين؛ لأثر الحديث عليه، ولما وقع من غلو في الإرجاء بعد أبي حنيفة، ولكن الأصل الذي أثبت الطحاوي تساوي المؤمنين فيه مشكلٌ أيضًا؛ لأنه لا يمكن تحديده، وليس في النصوص ما يدل على ثبوت حد أدنى للإيمان، بحيث لا ينقص عن ذلك، إنما الأدلة تدل على أن الإيمان ينقص حتى لا يبقى منه شيء، دون أن يكون له حد يقال عنده إن هذا هو أصل الإيمان الذي لا يمكن النقص عنه[٢].

وأصل الإشكال هو الظن بأنه يلزم من الاشتراك في أمر ما أن يكون له

---

(١) مقالات الإسلاميين، للأشعري، ١/ ٢٢٢.

(٢) انظر: أصول المخالفين لأهل السنة في الإيمان، للدكتور عبد الله القرني، ص٧٤-٧٦.

حقيقة ثابتة خارج الذهن لا تقبل التفاوت بين أفراد من اشتركوا فيها، وهذه هي الشبه الفلسفية التي دخلت على مرجئة المتكلمين-كما سبق بيانه-، والصواب أن هذا الاشتراك اشتراك كلي في الذهن، ولا يكون في الخارج إلا مخصصًا مقيدًا، ويبدو أن هذا دخل على الطحاوي في قوله: «وأهله في أصله سواء»، إلا أن يكون يريد بالأصل مجرد الثبوت، وأن ثبوت الإيمان أمر يتساوى فيه المؤمنون، ولكن مجرد الاشتراك في ثبوت شيء ما، لا يلزم منه التساوي فيه، فعلى كلا التقديرين فالعبارة مشكلة ومضطربة.

أما ما ذكره الطحاوي من موارد التفاضل بعد هذا الأصل-الذي ذكر أن المؤمنين يتساوون فيه-، فقد وقع الخلاف-كما سبق-في لفظة «بالخشية» أو «بالحقيقة»، ولفظ «بالحقيقة» هو المعتمد في أقدم شرح للطحاوية، وهو شرح الغزنوي الذي اختصره الناصري، كما أن أكثر الشراح المتقدمين عليه، كالقونوي والصرغمتشي، ويظهر من صنيع ابن أبي العز أنها هي الأصل عنده كما سبق بيانه، وأما لفظة «بالخشية» فلعل أقدم من ذكرها ابن أبي العز حيث ذكر أنها وجدت في بعض نسخ المتن التي عنده، وأول من ذكرها من شراح المتكلمين الأقحصاري، وهي المعتمدة في جميع الشروح المعاصرة.

وعلى كلا اللفظين، فإن الإشكال في عبارة الطحاوي باقٍ، وقد أحسن ابن أبي العز في بيان ذلك بما لا مزيد عليه، حيث قال: (وقوله: «وأهله في أصله سواء والتفاضل بينهم بالحقيقة ومخالفة الهوى وملازمة الأولى» وفي بعض النسخ: «بالخشية والتقى» بدل قوله: «بالحقيقة» ففي العبارة الأولى يشير إلى أن الكل مشتركون في أصل التصديق، ولكن التصديق يكون بعضه أقوى من بعض وأثبت، كما تقدم نظيره بقوة البصر وضعفه، وفي العبارة

الأخرى يشير إلى أن التفاوت بين المؤمنين بأعمال القلوب، وأما التصديق فلا تفاوت فيه، والمعنى الأول أظهر قوة، والله أعلم بالصواب)(١).

وهذا التفريق بين مدلول اللفظين صحيح، إلا أن الإشكال الذي وقع فيه الشارح هو نفس الإشكال الذي وقع للطحاوي، وهو إثبات التساوي فيما سموه «أصل الإيمان»، وما ذكره الشارح من الأمثلة في تبرير كلام الطحاوي يؤكد ذلك، فقد مثل لذلك بأن(البصراء يشتركون في أصل البصر ويختلفون في حقيقته وقوته...، وهكذا العقل أيضًا، فإنه يقبل التفاضل، وأهله في أصله سواء، مستوون في أنهم عقلاء غير مجانين، وبعضهم أعقل من بعض)(٢).

وما قيل في كلام الطحاوي السابق يقال في الأمثلة التي ذكرها ابن أبي العز، فإن مجرد اشتراك العقلاء في العقل لا يلزم منه أن يكون للعقل حدٌّ أدنى بحيث يقال إنه لا يقبل النقص وأهله متساوون فيه، ومثل ذلك يقال في البصر بل إن العقل والبصر يضعفان شيئًا فشيئًا، حتى يذهبا بالكلية، بحيث يعقب العقل الجنون، ويعقب البصر العمى.

وعلى هذا فابن أبي العز أحسن في فهم مراد الطحاوي، إلا أنه وافقه في أساس الإشكال، ولأن هذا مما يتناسب مع شراح المتكلمين، فسروا العبارة على أصولهم الكلامية ولم يستشكلوا شيئًا منها؛ لأنهم يثبتون الزيادة والنقص في بعض الموارد التي لا تتعارض مع أن الإيمان نفسه لا يزيد ولا ينقص.

ومن العبارات المتعلقة بزيادة الإيمان كذلك قول الطحاوي: (والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن)(٣).

---

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ١٤٧.
(٢) شرح ابن أبي العز، ٢/ ١١٣.
(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢٢.

والذي يظهر من خلال السياق أنها فرعٌ عن تقريره تساوي الناس في أصل الإيمان، وتفاضلهم في الخشية والتقوى؛ لأن العبارة جاءت بعد قوله: «والإيمان واحد..»، حيث جعل المؤمنين كلهم أولياء للرحمن، والولاية نظير الإيمان، فهو يرى اشتراكهم في أصلها لأن المؤمنين كلهم دخلوا في ولاية الله، كما أنه يرى أنهم يتفاضلون عند الله بعد تساويهم في أصلها بحسب طاعتهم واتباعهم للقرآن.

وإطلاق الولاية على جميع المؤمنين لا يُغَلَّط بإطلاق، كما لا يُصَحَّح بإطلاق، وهذا الذي يقرره أكثر شراح أهل السنة، وإنما تطلق بحال وتقيد بحال، كما في إطلاق الإيمان، إذ لا يقال عن جميع من دخل في الإيمان إنه مؤمن مطلقًا، ولا ينفى عنهم الإيمان مطلقًا، فمرتكب الكبيرة الذي أخل بالإيمان الواجب مؤمن ناقص الإيمان، إذا كان المقام مقام مدح وثناء، أما في مقام أحكام الدنيا كالإرث والعتق والمخاطبة بالأحكام التكليفية الواجبة على المؤمنين فإنه يطلق عليه اسم المؤمن بهذا الاعتبار، وهذا هو الجمع بين النصوص، ولا يلزم عنه الوقوع في شيء من الإفراط أو التفريط، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾(١)، ومعلوم أن مرتكب الكبيرة معه أصل الإيمان، فيكون مستحقًّا لولاية الله بقدر ما عنده من إيمان، كما أن الله -عز وجل- وصف المؤمنين الذين أتوا بالإيمان الواجب بالولاية التامة كما في قوله: ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾(٢)، فهذا السياق في المؤمنين الذين حققوا

(١) سورة البقرة: (٢٥٧).

(٢) سورة يونس: (٦٢).

الإيمان الكامل، الذي هو فعل الأوامر واجتناب النواهي، وهو نظير قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝١﴾[(١)][(٢)].

أما الشراح الذين يرون أن العبارة رد على المتصوفة، فإن رأيهم -وإن كان محتملًا- بعيد؛ نظرًا لدلالة السياق كما سبق بيانه قريبًا.

ثالثًا: العلاقة بين الإسلام والإيمان:

لم يذكر الطحاوي -رَحِمَهُ اللَّهُ- معتقده في العلاقة بين الإسلام والإيمان على سبيل التصريح، وغاية ما اعتُمد عليه في ذلك هو قوله: (ونسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي -ﷺ- معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين)[(٣)]، حيث فهم بعض الشراح من هذه العبارة أنها تدل على أنه يرى أن الإسلام والإيمان بمعنى واحد لا تغاير بينهما، والتحقيق أن العبارة فيها دلالة على ذلك، لكنها ليست دلالة صريحة؛ فإن مجرد قرن الإسلام بالإيمان لا يستلزم ما ذهبوا إليه من أنهما بمعنى واحد، وإذا اعتبر أن الطحاوي على طريقة مرجئة الفقهاء، الذين يرون أنهما كذلك[(٤)]، يكون لذلك وجه قوي، والذي يظهر أن هذه العبارة أقرب إلى كونها تعبر عن رأي الطحاوي في مسألة مرتكب الكبيرة، من علاقتها بالقول في الفرق بين الإسلام والإيمان، والله أعلم.

---

(١) سورة المؤمنون: (١).

(٢) انظر في بيان أن الولاية نظير الإيمان: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية، ص٦٠-٧١.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٤) انظر: شرح الفقه الأكبر، للقاري، ص٨٨، والإيمان بين السلف، والمتكلمين، للدكتور أحمد الغامدي، ص١٠٠، وأصول الدين عند أبي حنيفة، للدكتور محمد الخميس، ص٤٣٣-٤٤٣.

رابعًا: القول في مرتكب الكبيرة:

سبق تقرير أن القول في مرتكب الكبيرة له جهتان، جهة تتعلق باسمه في الدنيا، والأخريتتعلق بحكمه في الآخرة.

أما اسم مرتكب الكبيرة في الدنيا فهناك عبارتان يمكن من خلالهما دراسة معتقد الطحاوي في ذلك، وهي قوله: (ونسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي - ﷺ -معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين)[١]، وقوله: (ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله)[٢].

فأما قوله: «ونسمي أهل قبلتنا..»، فهويدل على أن الشرط في إطلاق اسم الإسلام والإيمان على أهل القبلة هو كونهم معترفين بما جاء به النبي - ﷺ -ومصدقين به، وهذا هو مقتضى تعريفه للإيمان، ومفهوم ذلك أنهم لو ارتكبوا شيئًا من الكبائر التي دون الكفر، فلا يزول عنهم اسم الإيمان والإسلام، وعبارة الطحاوي صحيحة من جهة عدم نفي الإيمان عن أهل القبلة، ولو ارتكبوا بعض الكبائر؛ لأن معهم أصل الإيمان الذي لا يزول إلا بالكفر الأكبر، إلا أنها غير دقيقة من جهة أخرى وهي كونهم يسمون «مسلمين مؤمنين» بهذا الإطلاق، حيث سبق بيان أن مرتكبي الكبائر من المسلمين لا يُثبت لهم ولا يُنفى عنهم اسم الإيمان بإطلاق؛ فأهل السنة يقولون بأن مرتكب الكبيرة أخل بالإيمان الواجب فينقص إيمانه بذلك، ومن ثم لا يكون مستحقًّا للاسم المطلق في كل حال، وهذا مبني على قولهم بزيادة الإيمان ونقصانه.

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢١.

أما ما ذكره الطحاوي فإنه جارٍ على طريقة مرجئة الفقهاء الذين يخالفون أهل السنة في اسم مرتكب الكبيرة، حيث إنهم وإن قالوا بأنه مستحق للوعيد ومخالف لأمر الله، إلا أنهم يقولون بأن إيمانه باقٍ على كماله ولم ينقص؛ لأن الإيمان عندهم واحد، لا يزيد ولا ينقص، ولهذا سموه مؤمنًا بإطلاق، وقد حكى الإمام ابن تيمية عنهم أنهم يوافقون أهل السنة في (أن أصحاب الذنوب داخلون تحت الذم والوعيد، وإن قالوا إن إيمانهم كامل كإيمان جبريل)(١).

وما ذكره الشيخ عنهم هو مقتضى قولهم بعدم التفاوت في الإيمان، وهو ما قرره الطحاوي من أن الإيمان واحد وهو التصديق الذي يتساوى المؤمنون فيه.

وأما قوله: «ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله»، فقد سبق أن بعض شراح أهل السنة قد اعترض عليه، ومنهم من أيده، ومنهم من بين ما فيه من إجمال، ثم حمله على معنى يوافق معتقد أهل السنة، كما سبق بيان أن شراح المتكلمين أيدوا العبارة؛ لدلالتها على عدم كفر مرتكب الكبيرة.

والذي يظهر للباحث -والله أعلم- أن الطحاوي أراد بها معنى صحيحًا، وهو أن مرتكب الكبيرة التي دون الكفر لا يكفر، ولا يزول عنه أصل الإيمان كما تقول الوعيدية من الخوارج والمعتزلة، ومع ذلك فالعبارة فيها إجمال من جهة أن الذنب لفظ عام يدخل تحته ما هو ذنب مكفر كالشرك بالله، كما يدخل فيه ما هو دون ذلك من الذنوب، كالزنى والسرقة، كما يظهر أن العلماء جروا على أن المقصود من عدم التكفير بالذنب ما كان دون الكفر،

(١) الإيمان، لابن تيمية، ص٢٨١-٢٨٢، وانظر: مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٩٧، وآراء المرجئة في مصنفات شيخ الإسلام، للدكتور عبد الله السند، ص٤٩٩-٥٠٦.

وهذا من جنس قولهم إن مرتكب الكبيرة لا يكفر، مع أن من الكبائر ما هو مكفر بالإجماع كالشرك بالله، وهو أكبر الكبائر كما ورد في النصوص.

وعلى هذا فيمكن القول بأن الخلاف بين شراح أهل السنة هو من خلاف التنوع لا خلاف التضاد، فمن أيد العبارة فهو مصيب باعتبار، ومن عارضها فهو مصيب باعتبار آخر، إلا أن الأولى هو منهج من بيّن ما تحتمله العبارة من إجمال، ثم بين ما أراده الطحاوي منها.

وقد أطلق عدد من علماء أهل السنة مثل هذه العبارة، وكان قصدهم منها عدم تكفير مرتكبي الكبائر التي دون الكفر، فمن ذلك ما قاله الصابوني: (ويعتقد أهل السنة أن المؤمن -وإن أذنب ذنوباً كثيرة صغائر وكبائر- فإنه لا يكفر بها)[1]، والإجمال هنا محتمل، ووجهه أن الكفر من الذنوب الكبيرة، ومع ذلك ذكر أن المؤمن لا يكفر بالذنوب.

ولهذا فإن من غلط عبارة الطحاوي لمجردها يلزمه تخطئة من قال بمثلها من أهل السنة، وعليه فالمراد بها الذنوب التي دون الكفر، فصارت العبارة باستعمالهم محكمة بينة، وإن جاز في أصلها الإجمال.

ومما يؤكد هذا أن العبارة مجملة حتى على منهج المرجئة، فإن بعض الذنوب الاعتقادية تعتبر كفرًا عندهم، ولو لم يستحلها من فعلها، كما في اعتقاد استحقاق ألوهية غير الله، فإن من اعتقد ذلك كفر ولو لم يستحله، وهذا أمر لا يُلتزم حتى عند المرجئة.

ولعل هذا الإجمال جعل بعض المحققين يميل إلى تعبير أدق، كما فعل

---

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث، ص٢٧٦، وانظر: الإبانة، لابن بطة، ص٢٦٥، ومقدمة ابن أبي زيد القيرواني، ص٦٠.

الإمام ابن تيمية حيث قال في العقيدة الواسطية في بيان طريقة أهل السنة: (وهم مع ذلك لا يكفرون أهل القبلة بمطلق المعاصي والكبائر كما يفعله الخوارج)(١)، وهذا من دقته وتحقيقه-رحمه الله، فإنه لم يذكر عدم التكفير بالذنوب مطلقًا، بل قيد ذلك بمطلق الذنوب؛ لما في لفظ الذنب من الإجمال والاشتباه.

بقيت الإشارة هنا إلى ما ذكره بعض شراح أهل السنة، في التفريق بين الكبائر المكفرة وما دونها، حيث بينوا أن الفرق أن الكبائر التي دون الكفر هي الذنوب العملية، وهذا التفريق محل نظر؛ لأن من الذنوب العملية ما يكون كفرًا كسب الله-تعالى-وكالسجود للصنم وكترك الصلاة-عند من يرى كفر تاركها-، كما أن من الاعتقادات ما يكون دون الكفر كيسير الرياء فهو يعد من الذنوب الاعتقادية التي دون النفاق الأكبر، وقد يُفهم على هذا التفريق أن العمل ليس ركنًا في الإيمان يزول الإيمان بزواله، وقد بين ابن القيم أن الكفر العملي منه ما يضاد الإيمان ومنه ما هو دونه، حيث قال: (وأما كفر العمل فينقسم إلى ما يضاد الإيمان وإلى ما لا يضاده؛ فالسجود للصنم والاستهانة بالمصحف وقتل النبي وسبه يضاد الإيمان)(٢).

وعلى هذا فمن قال من أهل السنة بتقسيم الكفر إلى عملي واعتقادي، لا يلتزم أنه لا يكفر بالعمل، بل إن من الأعمال ما هو كفر بذاته، وقد بين هذا الإشكال الشيخ حافظ الحكمي-رَحِمَهُ ٱللَّهُ-(٣)حين قال: (إذا قيل لنا: هل

(١) الواسطية، ضمن مجموع الفتاوى، ٣/ ١٥١.

(٢) كتاب الصلاة، ص٣٦.

(٣) هو: حافظ بن أحمد بن علي الحكمي، تولى عدة مناصب تعليمية في عهد الملك سعود، وله عدة مؤلفات، منها: معارج القبول، وأعلام السنة المنشورة، توفي سنة١٣٧٧ه. انظر: الأعلام، للزركلي، ٢/ ١٥٩.

السجود للصنم والاستهانة بالكتاب وسب الرسول والهزل بالدين ونحو ذلك هذا كله من الكفر العملي فيما يظهر، فلم كان مخرجًا من الدين وقد عرفتم الكفر الأصغر بالعملي؟

اعلم أن هذه الأربعة وما شاكلها ليس هي من الكفر العملي إلا من جهة كونها واقعة بعمل الجوارح فيما يظهر للناس ولكنها لا تقع إلا مع ذهاب عمل القلب من نيته وإخلاصه ومحبته وانقياده، لا يبقى معها شيء من ذلك، فهي وإن كانت عملية في الظاهر فإنها مستلزمة للكفر الاعتقادي ولا بد، ولم تكن هذه لتقع إلا من منافق مارق أو معاند مارد)[1].

وأما ما ذكره ابن أبي العز من أن الخلاف في نصوص الوعيد خلاف لفظي، فإنه غير دقيق، وهو فرع عن قوله بأن الخلاف بين أهل السنة ومرجئة الفقهاء خلاف صوري، وتوضيح ذلك أن أهل السنة والمرجئة من الفقهاء وإن كانوا يرون أن من ارتكب كبيرة مستحق للوعيد، إلا أن أهل السنة يقولون بنقص إيمانه، وأنه قد اجتمع فيه أصل الإيمان مع خصلة من خصال الكفر على الحقيقة، أما المرجئة فيلغون دلالة هذه النصوص، ويرون أن ما جاء في نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة ووصف بعض الكبائر بالكفر أو الشرك، جاءت على سبيل المجاز، الذي لا حقيقة له؛ لأن الإيمان عندهم واحد لا يزيد ولا ينقص، وهذا فرق جوهريوليس خلافًا صوريًا لا حقيقة له.

وقد ذكر الإمام الطحاوي شيئًا من هذه النصوص في مشكل الآثار، وفسرها تفسيرًا غير واضح، حيث ذكر النصوص التي تصف بعض الأفعال بالشرك كالحلف بغير الله، والنصوص التي فيها وصف بعض الأفعال بأنه

---

(١) أعلام السنة، ص١٨١-١٨٢.

كفر كقتال المسلم، ثم وجه ما فيه وصف الشرك كالحلف بغير الله بأنه: (لم يرد به الشرك الذي يخرج به من الإسلام حتى يكون به صاحبه خارجًا من الإسلام ولكنه أريد أن لا ينبغي أن يحلف بغير الله -تعالى-، وكان من حلف بغير الله قد جعل ما حلف به كما الله -تعالى- محلوفًا به، وكان بذلك قد جعل من حلف به أو ما حلف به شريكًا فيما يحلف به وذلك عظيم فجعل مشركًا بذلك شركًا غير الشرك الذي يكون به كافرًا بالله -تعالى- خارجًا من الإسلام)(١).

ووجه النصوص التي فيها وصف قتال المسلم للمسلم بالكفر، بأن: (قوله: «وقتاله كفر» ليس على الكفر بالله -ﷻ- حتى يكون به مرتدًّا ولكنه على تغطيته به إياه واستهلاك به إياه؛ لأن الكفر هو التغطية للشيء التغطية التي تستهلكه...، ومما يدل على أن ذلك الكفر المذكور في هذا الحديث لم يرد به الكفر بالله -تعالى- بل قد وجدناه يقتل أخاه فلا يكون بقتله إياه كافرًا بالله -تعالى-، وإذا لم يكن بقتله إياه كافرًا بالله -تعالى- كان بقتاله إياه أحرى أن لا يكون به كافرًا)(٢).

وما عبر به في كلا الأمرين صحيح، وهو أنه لا يكون كفرًا ولا شركًا يخرج صاحبه من الملة، إلا أن تعبيره بأنه ليس هو الشرك الأكبر، أو أنه كفر ليس الكفر المخرج من الإسلام، فيه غموض؛ لأنه قد يحمل على أنه كفر حقيقي، مع القول بأنه غير مخرج من الملة، كما قد يحمل على أنه مجرد وعيد ليس مترتبًا على كفر حقيقي، وكلامه محتمل، ولكن إذا نُظر إلى أصوله في باب الإيمان، فإنه يلزم منه أنه لا يعتبر دلالة هذه النصوص على الحقيقة.

(١) مشكل الآثار، ٢/ ٢٩٧-٢٩٨.

(٢) المصدر السابق، ٢/ ٣١٤-٣١٥.

وأما حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة، فالعبارة التي تبين معتقد الطحاوي هي قوله: (وأهل الكبائر من أمة محمد- ﷺ-في النار لا يخلدون، إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين، بعد أن لقوا الله عارفين، وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، كما ذكر-عز وجل-في كتابه: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾(١)،وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته، وذلك بأن الله-تعالى-تولى أهل معرفته، ولم يجعلهم في الدارين كأهل نكرته، الذين خابوا من هدايته، ولم ينالوا من ولايته)(٢).

وإذًا فهو يرى أن مرتكب الكبيرة معرض للوعيد ومستحق له، وأنه داخل تحت المشيئة، إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له، وهذا أمر متفق عليه بين أهل السنة ومرجئة الفقهاء، وكذلك يوافق عليه الأشاعرة والماتريدية كما سبق بيانه بالتفصيل.

أما ما توقف عنده ابن أبي العز وهو تعبير الطحاوي بلفظ «عارفين»، وما اعتذر به عنه، من أنه يريد المعرفة التامة، فهذا صحيح فيما يظهر والله أعلم.

وأما قول الطحاوي: (ولا نقول لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله)(٣)، فقد سبق بيان أن الشراح من الطرفين اتفقوا على أن هذه العبارة تتضمن ردًّا على المرجئة وهذا صحيح في الجملة، إلا أن التحقيق أنه ردٌّ على غلاة المرجئة، وقد ذكر الإمام ابن تيمية تعليقًا مهمًّا على هذا القول بأنه لا يعرف لهذا الاعتقاد قائل معين يصح نسبته إليه، حيث قال: (وهذا قد يكون قول

(١) سورة النساء: (٤٨).

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٢-٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص٢١.

الغالية الذين يقولون لا يدخل النار من أهل التوحيد أحد، لكن ما علمت معينًا أحكي عنه هذا القول، وإنما الناس يحكونه في الكتب ولا يعينون قائله، وقد يكون قول من لا خلاق له؛ فإن كثيرًا من الفساق والمنافقين يقولون لا يضر مع الإيمان ذنب أو مع التوحيد، وبعض كلام الرادين على المرجئة وصفهم بهذا)(١).

وأما العبارة الثالثة التي لها علاقة بحكم مرتكب الكبيرة في الآخرة، فهي قوله: (ونرجو للمحسنين من المؤمنين أن يعفو عنهم ويدخلهم الجنة برحمته، ولا نأمن عليهم، ولا نشهد لهم بالجنة، ونستغفر لمسيئهم، ونخاف عليهم، ولا نقنطهم، والأمن والإياس ينقلان عن ملة الإسلام وسبيل الحق بينهما لأهل القبلة)(٢)، وقد سبق بيان أن الشراح من الطرفين متفقون في توجيهها، وأنها موافقة لمنهج أهل السنة في الرجاء للمحسن والخوف على المسيء، والجمع بين مقامي الخوف والرجاء.

خامسًا: الكفر والمكفرات:

بين الطحاوي معتقده فيما يناقض الإيمان ويخرج العبد منه، في قوله: (ولا يخرج العبد من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه)(٣)، وقد ذكر ما يدخل العبد به في الإيمان في قوله: (والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان)(٤).

والذي يُفهم من هذا أن الكفر محصورٌ بجحود ما يدخل به العبد في

---

(١) مجموع الفتاوى، ٧/ ١٨١.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢١.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢١.

(٤) المصدر السابق، ص٢١.

الإيمان، لأنه أتى بصيغة الحصر، وإذا كان العبد يدخل في الإيمان بالإقرار والتصديق، فإن الكفر يكون بجحده بالتكذيب القلبي أو الجحود مع عدم التكذيب على سبيل الاستكبار والاستعلاء، وهذا متوافق مع عقيدته في الإيمان وفرع عنها، لأن الإيمان إذا كان هو التصديق والإقرار، فالكفر بما يناقضه فقط، وقد عبر بلفظ الجحود بسبب أن التكذيب أمر باطن لا يمكن معرفته، إلا بالتعبير باللسان، كما أن الجحود قد يكون عن عناد واستكبار، ولو كان في الباطن مصدقًا كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾﴾[1]، (فنفى عنهم التكذيب وأثبت الجحود، ومعلوم أن التكذيب باللسان لم يكن منتفيًا عنهم، فعلم أنه نفى عنهم تكذيب القلب، ولو كان المكذب الجاحد علمه يقوم بقلبه خبر نفساني لكانوا مكذبين بقلوبهم، فلما نفى عنهم تكذيب القلوب علم أن الجحود الذي هو ضرب من الكذب والتكذيب بالحق المعلوم ليس هو كذبًا في النفس ولا تكذيب فيها)[2].

وعلى هذا التفريق يمكن أن يقال بأن التكذيب أعم من الجحود؛ فكل جحود تكذيب وليس كل تكذيب جحودًا، والطحاوي -فيما يظهر- لم يرد أن التكذيب الباطن إذا لم يكن معه تصريح في الظاهر لا يكون كفرًا، وإنما أراد الكفر فيما يتعلق بأحكام الظاهر، ومعلوم أنه لا سبيل لأحد لمعرفة التكذيب إلا مع التصريح به، وإذا صرح أحد بتكذيب شيء مما آمن به، فهو الجحود الذي قصده هنا، وهذا يُفهم من كتبه الأخرى، فقد صرح بمراده، بما لا يدع مجالًا لتفسيرٍ آخر، فقد ذكر في كتابه مشكل الآثار الخلاف حول

(١) سورة الأنعام: (٣٣).

(٢) التسعينية، لابن تيمية، ضمن الفتاوى الكبرى، ٥/ ١٦٤.

كفر تارك الصلاة، ثم اختار أنه لا يكفر، معللًا ذلك بقوله: (وقد اختلف أهل العلم في تارك الصلاة كما ذكرنا، فجعله بعضهم بذلك مرتدًّا عن الإسلام، وجعل حكمه حكم من يستتاب من ذلك، فإن تاب وإلا قتل، منهم الشافعي، ومنهم من لم يجعله بذلك مرتدًّا، وجعله من فاسقي المسلمين وأهل الكبائر منهم، وممن قال بذلك أبو حنيفة -رَحِمَهُ ٱللَّهُ-، وأصحابه وكان هذا القول أولى عندنا بالقياس؛ لأنا قد وجدنا لله -عَزَّ وَجَلَّ- فرائض على عباده في أوقات خواص، منها الصلوات الخمس، ومنها صيام شهر رمضان، وكان من ترك صوم شهر رمضان متعمدًا بغير جحد لفرضه عليه لا يكون بذلك كافرًا، ولا عن الإسلام مرتدًّا، فكان مثله تارك الصلاة حتى يخرج وقتها، لا على الجحود بها، ولا على كفر بها، لا يكون بذلك مرتدًّا، ولا عن الإسلام خارجًا، والدليل على ذلك أنا نأمره أن يصلي ولا نأمر كافرًا بالصلاة، ولو كان بما كان منه كافرًا لأمرناه بالإسلام، فإذا أسلم أمرناه بالصلاة، وفي تركنا لذلك وأمرنا إياه بالصلاة ما قد دل على أنه من أهل الصلاة، ومن ذلك أمر النبي - ﷺ -الذي أفطر في يوم من شهر رمضان متعمدًا بالكفارة التي أمره بها فيه، وفيها الصيام، ولا يكون الصيام إلا من المسلمين، ولما كان الرجل يكون مسلمًا إذا أقر بالإسلام قبل أن يأتي بما يوجبه عليه الإسلام من الصلوات الخمس، ومن صيام رمضان، كان كذلك يكون كافرًا بجحوده لذلك، ولا يكون كافرًا بتركه إياه بغير جحود منه له، ولا يكون كافرًا إلا من حيث كان مسلمًا، وإسلامه كان بإقراره بالإسلام، وكذلك ردته لا تكون إلا بجحوده الإسلام)[1].

فهذا هو مراد الطحاوي من قوله: « ولا يخرج العبد من الإيمان إلا بجحود

(١) مشكل الآثار، ٨/ ٢٠٦.

ما أدخله فيه»، وظاهر هذا أن الكفر لا يكون بشيء من الأعمال؛ لأن الجحود من النواقض الاعتقادية التي لا سبيل لمعرفتها من المعين إلا بالتصريح بها كما سبق، بل إنه جعله مستندًا له في عدم كفر تارك الصلاة؛ لأنه كما يقول أتى بالإسلام قبل الصلاة، فدل على أن الصلاة ليست مما يكفر تاركها، والقول بعدم كفر تارك الصلاة-وإن كان قولًا لبعض أهل السنة-، يستند إلى بعض ظواهر النصوص في عدم كفره، بخلاف الطحاوي فإنه وإن وافق بعض أهل السنة في نتيجة القول، إلا أن مستنده يخالف مستندهم، حيث استند إلى أن الصلاة عمل، والعمل لا يكفر بتركه، إذ الكفر لا يكون إلا بالجحود.

كما أنه يُفهم من العبارة أنه لا يكون شيء من الأعمال كفرًا مستقلًّا إلا إذا اقترن بجحود الإسلام، ومعلوم أن هذا مخالف لما قرره أهل السنة من أن من الأقوال والأفعال ما يكون كفرًا مستقلًّا وإن لم يقترن بالجحود كالاستهزاء بالله وآياته وكالاستخفاف بالمصحف وكالسجود للصنم وغيرها مما سبق بيانه قريبًا، وإن لم يصرح الطحاوي بالتزام هذا اللازم إلا أنه يلزمه على أصوله ويفهم من مجموع عباراته التي جاءت وفق منهج المرجئة الذين يقولون بعدم التلازم بين الظاهر والباطن.

وعلى هذا فإن ما قرره أكثر شراح أهل السنة في نقد هذه العبارة صحيح، وأما من صححها منهم وذكر أنها رد على الغالين في التكفير فما انتهى إليه محل نظر؛ لأن العبارة-كما سبق بيانه-موافقة لمنهج المرجئة الذين لما وقعوا في التفريط في هذا الباب، صاروا يرون أن أهل السنة وقعوا في الغلو والإفراط في جعلهم بعض الأعمال والأقوال كفرًا بذاتها، والذي يظهر-والله أعلم-أن العبارة مخالفة لمنهج أهل السنة؛ لأنها ألغت المكفرات القولية

والعملية، وألغت منهج التلازم بين الظاهر والباطن الذي يقولون به، وهم في هذا وهذا معتمدون على النصوص الصريحة في ذلك.

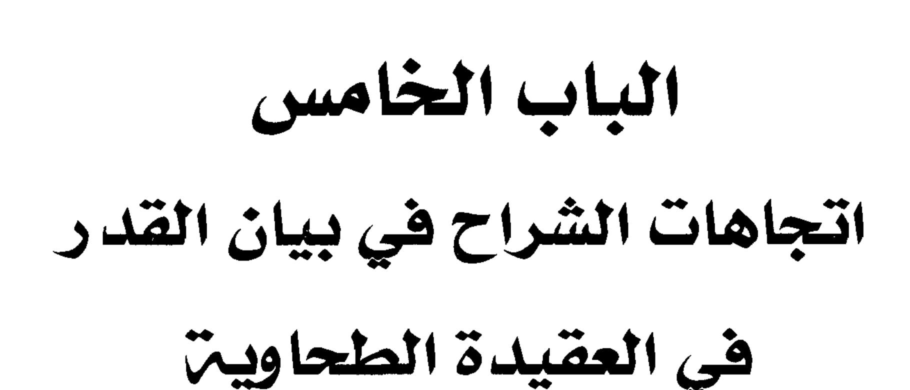
وأما توسيع مفهوم العبارة لتشمل كل ناقض فهو محل نظر أيضًا؛ لأن الجحود عند أهل السنة ناقض من ضمن النواقض، فكيف تُطرد دلالة الحصر في أمر خاص لتشملها جميعًا؟

كما أن الطحاوي أتى بصيغة الحصر التي تمنع ذلك في توجيه العبارة، وأما وصف العبارة بأنها لا تفيد الحصر وتعليل ذلك بأن الطحاوي ذكر أن استحلال الذنب كفر والاستحلال غير الجحود فهذا فيه نظر؛ لأن العبارة جاءت صريحة في الحصر، ثم إن الاستحلال من النواقض الاعتقادية والتفريق بينه وبين الجحود عسير، وهما وإن كان بينهما فرق إلا أن الطحاوي -فيما يظهر- لم يرد التفريق الدقيق، وقد ذكر بعض الباحثين: (أن المتأمل جيدًا لا يكاد يفرق بين مفهوم كفر الجحود والتكذيب والاستحلال والإنكار حين يبحث في كلام العلماء حول المكفرات، ولعل السبب في ذلك أن هذه النواقض كلها من النواقض الاعتقادية التي يكفر من وقع في واحد منها إجماعًا، ولذلك لم يعتن في الغالب في التفريق بين معانيها)(١).

ومن وجه آخر يمكن القول بأن من استحل أمرًا على أنه محرم في الشريعة فقد جحد إقراره وتصديقه الذي دخل به الإسلام؛ لأن من التصديق أن يصدق بالواجبات والمحرمات فإذا خالف ذلك كان ذلك منه جحودًا واستكبارًا، وبهذا يتم الجمع بين العبارتين ولا يقع الإشكال في صيغة الحصر التي استعملها الطحاوي- رحمه الله تعالى-.

---

(١) نواقض الإيمان الاعتقادية، للدكتور محمد الوهيبي، ٢/ ٥٧.



الباب الخامس
اتجاهات الشراح في بيان القدر في العقيدة الطحاوية

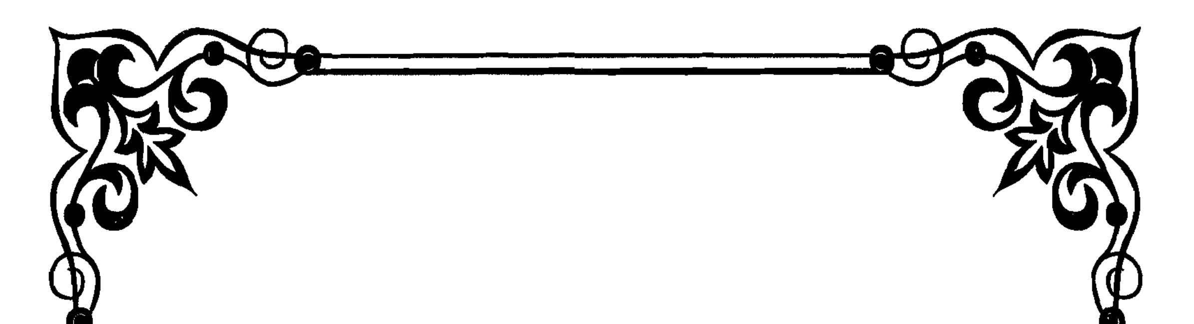
وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: اتجاه الشراح في مراتب القدر.

الفصل الثاني: اتجاه الشراح في أفعال العباد.

الفصل الثالث: اتجاه الشراح في التكليف بما لا يضاف.

الفصل الرابع: منهج الإمام الطحاوي.



الفصل الأول

اتجاه الشراح في مراتب القدر

وفيه مبحثان:

المبحث الأول اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.






المبحث الأول

اتجاه شراح أهل السنة

يعد الإيمان بالقدر من أركان الإيمان الستة التي لا يتم الإيمان إلا بها، والكلام في القدر فرع عن توحيد الله-تعالى-؛ لأن القدر هو الإقرار بتقدير الله-تعالى-للأشياء وسبق علمه بها والإقرار بمشيئته وخلقه لكل شيء، وهذه الأمور من أفعال الله-تعالى-التي يجب الإيمان بها واعتقاد أنه منفرد بها ولا يشاركه فيها أحد.

والمقصود هنا التنبيه على أبرز المسائل التي وردت في عقيدة الطحاوي والإشارة إلى معتقد أهل السنة فيها ومن ثم النظر في توجيه الشراح للعبارات، وسيكون ذلك من خلال مراتب القدر الأربع، وهي:

١- **مرتبة العلم:**

وهو الإيمان بأن الله علم ما كان وما يكون وما لم يكن، وعلم ما الخلق عاملون بعلمه الأزلي القديم، وعلم أرزاقهم وآجالهم ومن يكون منهم من أهل الجنة ومن يكون منهم من أهل النار، قال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾[١]، وقال تعالى: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴿٩٨﴾﴾[٣]، والأدلة على ثبوت علم الله-تعالى-بكل شيء وأنه لا تخفى عليه خافية

(١) سورة الأنعام: (٥٩).

(٢) سورة الطلاق: (١٢).

(٣) سورة طه: (٩٨).

كثيرة جدًّا[١]، كما دل على هذا الأمر العقل أيضًا؛ فإن قدرة الله على إيجاد المخلوقات وتخصيص كل منها بما تختص به وفق إرادته الشاملة يتضمن بالضرورة إثبات علمه بها؛ لأن إيجاد الله للمخلوقات لا يمكن أن يكون بلا علم بها إذ لا يمكن أن يخلق ما لا يعلم كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾[٢]،كما أن تخصيصه للمخلوقات بما خُصصت به وما هي عليه من الإحكام والإتقان يدل على علمه بها؛ لأنه لا يمكن حصول هذا الإحكام دون العلم التفصيلي.

وإثبات علم الله-تعالى-بكل شيء من المسائل الكبار المتفق عليها بين عامة المسلمين، حتى إن عامة القدرية[٣] من المعتزلة ونحوهم يقرون بها ولا ينازعون فيها، ولم يؤثر المنازعة في ذلك إلا من غلاة القدرية الذين خرجوا عن اتفاق المسلمين وأنكروا علم الرب-تعالى-بالأشياء قبل وقوعها[٤].

٢- مرتبة الكتابة:

وهي الإيمان بأن الله كتب مقادير الخلائق في اللوح المحفوظ، فكل ما كان وما يكون فهو مكتوب قبل وقوعه، لا يخرج عن ذلك شيء، قال تعالى:

---

(١) انظر: القضاء والقدر، د.عبد الرحمن المحمود، ص٥٥-٥٩، والقضاء والقدر، د.عمر الأشقر، ص٢٩-٣٢.

(٢) سورة الملك: (١٤).

(٣) نسبة إلى إنكار القدر، وأول من عرف عنه القول بنفي القدر معبد الجهني وغيلان الدمشقي، والقدرية فيهم غلاة، وهم من نفوا علم الرب السابق، وفيهم دون ذلك، وهم من نفى عموم خلق الله لأفعال العباد كالمعتزلة، انظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص١١٤، والملل والنحل، للشهرستاني، ٣/ ٢٢.

(٤) انظر: موافقات الفرق الكلامية لأهل السنة، للدكتور سليمان الربعي، ص٢٠٧.

﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾(١)، وقال تعالى: ﴿ وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٧٥﴾ ﴾(٢)،وقال النبي - ﷺ-: (إن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة)(٣).

وهذه المرتبة متفق عليها-في الجملة-بين طوائف المسلمين وإن كان أهل السنة أولى بتحقيق تمامها؛ لأن كثيرًا من الأدلة التفصيلية في مرتبة الكتابة وردت في السنة(٤)؛ لاهتمام أئمتهم بالسنن والآثار وعدم دخول شيء من القواعد الفاسدة عليهم، كما دخل على كثير من المتكلمين شبهة أن أخبار الآحاد لا يحتج بها في العقائد كما سبق بيانه.

٣- مرتبة الإرادة والمشيئة:

وهي الإيمان بأن كل شيء يجري في الكون بمشيئة الله تعالى النافذة، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ويدخل في مشيئته الشاملة مشيئته-تعالى- لأفعال العباد وحركاتهم، وأنهم لا يفعلون شيئًا إلا بمشيئته وتقديره(٥)، قال تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾ ﴾(٦)، وقال:

---

(١) سورة الأنعام: (٣٨).

(٢) سورة النمل: (٧٥).

(٣) صحيح مسلم ، كتاب القدر باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام رقم (٢٦٥٣).

(٤) انظر: القضاء والقدر، للدكتور عبد الرحمن المحمود، ص ٥٩-٦٩، والمختصر في عقيدة أهل السنة في القدر، للدكتور إبراهيم الرحيلي، ص٢١-٢٢، والقضاء والقدر، للدكتور عمر الأشقر، ص٣٣-٣٥.

(٥) انظر: القضاء والقدر، للدكتور عبد الرحمن المحمود، ص٦٩-٧٦، والقضاء والقدر، للدكتور عمر الأشقر، ص٣٥-٣٦.

(٦) سورة آل عمران: (٢٦).

﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾(١).

ومن الأدلة على دخول مشيئة العباد تحت مشيئة الله-تعالى-قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾(٢)، ومع ثبوت الإرادة النافذة والمشيئة الكاملة لله-تعالى-، فإن له الحكمة البالغة فلا يفعل إلا لحكمة؛ فهي من صفاته الذاتية التي لا ينفك عنها فعل من أفعاله، فإذا هدى أحدًا فبفضله وإن أضل أحدًا فبعدله، لا يظلم مثقال ذرة، كما قال تعالى: ﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ﴾(٣).

وليست أفعاله-تعالى-راجعة إلى محض المشيئة كما يقوله نفاة الحكمة والتعليل؛ فإن الفعل بمحض المشيئة التي لا حكمة فيها مما ينزه الرب عنه، وأهل السنة يثبتون ما دل عليه القرآن والسنة أنه-تعالى-حكيم لا يفعل شيئًا عبثًا، ولا يفعل لغير معنى(٤).

وللإرادة الإلهية متعلقان رئيسان هما: التعلق الكوني، ويدخل فيه كل شيء يقع في الكون، سواء كان مما يحبه الله ويرضاه من الطاعات والقربات، أو كان مما يبغضه الله وينهى عنه من المعاصي والآثام، فجميع ذلك لا يكون إلا بإرادة الله ومشيئته، والتعلق الثاني هو التعلق الشرعي، ومعناه مرادف للمحبة والأمر الشرعي، وهذا يتعلق بالمعدوم كإرادته الإيمان من الكافر فهي حاصلة شرعًا لا قدرًا.

---

(١) سورة هود: (١٠٧).

(٢) سورة التكوير: (٢٩).

(٣) سورة القمر: (٥).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٨/ ٣٥-٣٧، وشفاء العليل، لابن القيم، ٣/ ١٠٢٣-١٠٨٦، والحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند أهل السنة، لعبد الله الشهري، ص٣١٧-٥٢٧.

يقول الإمام ابن تيمية: (الإرادة لفظ فيه إجمال يراد بالإرادة الإرادة الكونية الشاملة لجميع الحوادث كقول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن...،وأما الإرادة الدينية فهي بمعنى المحبة والرضا وهي ملازمة للأمر كقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ﴾(١)، ومنه قول المسلمين: هذا يفعل شيئًا لا يريده الله إذا كان يفعل بعض الفواحش أي أنه لا يحبه ولا يرضاه بل ينهى عنه ويكرهه)(٢).

٤- مرتبة **الخلق**:

وهي الإيمان بأن الله خالق كل شيء، فلا يوجد شيء في هذا الكون إلا والله خالقه، لا خالق سواه، ويدخل في عموم خلقه لكل شيء خلقه لأفعال العباد، ومن الأدلة الدالة على عموم خلق الله لكل شيء قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ﴾(٣)،وقوله: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾ ﴾(٤).

وهذه المرتبة والتي قبلها هما محل الخلاف مع سائر القدرية إذ ينازعون في دخول أفعال العباد فيهما، وأما جمهور المسلمين فلا ينازعون في خلق الله-تعالى-لأفعال العباد، لكن حصل النزاع بين أهل السنة ومتكلمة الصفاتية في قدرة العباد على أفعالهم واستطاعتهم لها، وكيفية الجمع بين

---

(١) سورة النساء: (٢٦).

(٢) مجموع الفتاوى، ٨/ ١٣١، وانظر: المصدر نفسه، ٨/ ١٨٧-١٨٩، وشفاء العليل، لابن القيم، ٣/ ١٣٧٤-١٣٧٦.

(٣) سورة الرعد: (١٦).

(٤) سورة الزمر: (٦٢).

كون الله خالقًا لأفعال العباد مع أمره لهم بعبادته، وهو محل البحث في الفصل الثاني بإذن الله.

وأما ما يتعلق بالطحاوية فقد تناول الطحاوي موضوع القدر في مواضع كثيرة من عقيدته، وبتأمل العبارات الواردة في ذلك ومقارنتها بغيرها من الأبواب الأخرى، يتضح اهتمام هذا الإمام بمسائل القدر، ونظرًا لتقارب عقيدتي الشراح في هذا الباب فسيعرض لها البحث بشكل مجمل على النحو الآتي:

١- مرتبة **العلم**:

ورد إثبات مرتبة العلم في العقيدة الطحاوية في أكثر من موضع، على النحو التالي:

١- قوله: (خلق الخلق بعلمه وقدر لهم أقدارًاوضرب لهم آجالًاولم يخف عليه شيء قبل أن يخلقهم وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم)[١].

٢- قوله: (وقد علم الله-تعالى-فيما لم يزل عدد من يدخل الجنة وعدد من يدخل النار جملة واحدة فلا يزاد في ذلك العدد ولا ينقص منه وكذلك أفعالهم فيما علم منهم أن يفعلوه وكل ميسر لما خلق له والأعمال بالخواتيم والسعيد من سعد بقضاء الله والشقي من شقي بقضاء الله)[٢].

وكل هذا الكلام ظاهر الدلالة على إثبات علم الله-تعالى-بكل شيء، ولهذا وجهه الشراح من الفريقين وفق اعتقادهم، يقول الشيخ عبد الرحمن البراك في شرح العبارة الأولى: (خالق الخلق عالم بهم، والخلق يستلزم

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٠-١١.

(٢) المصدر السابق، ص١٦.

العلم...، فالله علم أحوال الخلق وأعمالهم بعلمه القديم، والإيمان بذلك هو إحدى مراتب الإيمان بالقدر...، وقوله: « وقدر لهم أقدارًا»، قال تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ ﴾[(١)]...، عملهم مقدر ورزقهم مقدر وجميع الأشياء مقدرة... وقوله: «وضرب لهم آجالًا» حدد للخلق آجالًا، والأجل يطلق على نهاية المدة المقدرة، أو نفس المدة المقدرة كلها...، والمؤلف لما قال: « خلق الخلق بعلمه، وقدر لهم أقدارًا، وضرب لهم آجالًا» يريد تقرير الأصل السادس، وإن كان سيثني ويردد الكلام في القدر، ثم أكد المصنف قوله: « خلق الخلق بعلمه، وقدر لهم أقدارًا، وضرب لهم آجالًا» بقوله: «لم يخف عليه شيء قبل أن يخلقهم» أكده بالنفي، فالأول إثبات والثاني سلب، ثم قال: « علم ما هم عاملون» سبق علمه بأعمالهم: المؤمن والكافر، والمطيع والعاصي، قبل أن يخلقهم، وكتب ذلك وقضاه وقدره في أم الكتاب)[(٢)].

ويقول الشيخ عبد العزيز الراجحي في شرح العبارة الثانية: (هذه المرتبة التي أشار إليها الشيخ، هي المرتبة الأولى من مراتب القدر، وهي: أن الله علم ما يعمله العباد، وأنه يعلم كل شيء سبحانه كما ثبت ذلك في النصوص، ويعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون، فهو يعلم أفعال عباده، وحركاتهم، وسكناتهم، علم ذلك وكتبه في اللوح المحفوظ قبل خلقه)[(٣)].

---

(١) سورة القمر: (٤٩).

(٢) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص٦٨-٧٤، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ٢٢٩-٢٣٥، وعبد الله الغنيمان، ص٣١-٣٨، وصالح الفوزان، ص٤٧-٤٩، وصالح آل الشيخ، ١/ ١٢٠-١٣٦، وأحمد الغامدي، ص٢٨-٢٩، ومحمد الخميس، ص٢٣-٢٥.

(٣) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ١/ ٣٦٤، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ٣٩٩- =

ومن العبارات التي لها صلة وثيقة بمسألة القدر قول الطحاوي: (والميثاق الذي أخذه من آدم وذريته حق)[(١)]، وقد سبق في مبحث أول واجب على المكلف بيان توجيه الشراح لها ومراد الطحاوي منها من وجهة نظر البحث.

٢- مرتبة الكتابة:

ورد في العقيدة الطحاوية عبارة متعلقة بمرتبتي الكتابة والعلم وهي قوله: (ونؤمن باللوح والقلم وبجميع ما فيه قد رقم، فلو اجتمع الخلق كلهم على شيء كتبه الله-تعالى-فيه أنه كائن ليجعلوه غير كائن لم يقدروا عليه، ولو اجتمعوا كلهم على شيء لم يكتبه الله-تعالى-فيه ليجعلوه كائنًا لم يقدروا عليه، جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة وما أخطأ العبد لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطئه، وعلى العبد أن يعلم أن الله قد سبق علمه في كل كائن من خلقه، فقدر ذلك تقديرًا محكمًا مبرمًا ليس فيه ناقض ولا معقب ولا مزيل ولا مغير ولا ناقص ولا زائد من خلقه في سماواته وأرضه، وذلك من عقد الإيمان وأصول المعرفة والاعتراف بتوحيد الله-تعالى- وربوبيته كما قال-تعالى-في كتابه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ۝٢﴾[(٢)]، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ۝٣٨﴾[(٣)][(٤)].

= ٤٠٢، ومحمد ابن مانع، ص١١، وعبد الرحمن البراك، ص١٦٢-١٦٨، وعبد الله الغنيمان، ص١٢٢-١٣٠، وصالح الفوزان، ص١٠٥-١١٠، وصالح آل الشيخ، ١/ ٣٩٢، وأحمد الغامدي، ص٤٧-٤٩، ومحمد الخميس، ٥٩-٦٠.

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٦.

(٢) سورة الفرقان: (٢).

(٣) سورة الأحزاب: (٣٨).

(٤) العقيدة الطحاوية، ص١٨-١٩.

فالشق الأول متعلق بمرتبة الكتابة، وتضمن الشق الثاني الحديث عن مرتبتي العلم والكتابة، والمقصود هنا أن الشراح فسروا الكتابة بأن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلقهم، وأنه لا يجري شيء في الكون إلا وهو مقدر مكتوب، يقول الدكتور أحمد الغامدي: (يشتمل هذا النص على قضيتين: القضية الأولى: وجود اللوح الذي سجل فيه جميع الحوادث منذ خلق الله هذا الكون إلى قيام الساعة...، والقلم هو آلة التسجيل، القضية الثانية: أن جميع ما يحدث في هذا الكون قد سجل قبل حدوثه)(١).

ويبين الدكتور محمد الخميس خلاصة هذه العبارة بقوله: (اللوح حق والقلم حق، وكل شيء مسطور قبل الخلق، لا يزاد فيه ولا ينقص ولا يبدل ولا يغير، وكل مراد لله ينفذ على رغم جميع الخلق)(٢).

٣- مرتبة المشيئة:

وردت في الطحاوية عبارات تثبت عموم مشيئة الله-تعالى-لكل شيء وأن أفعال العباد داخلة في ذلك، وهي قول الطحاوي: (ولا يكون إلا ما يريد)(٣)، وقوله: (وكل شيء يجري بتقديره ومشيئته ومشيئته تنفذ، لا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم، فما شاء لهم كان وما لم يشأ لم يكن، يهدي من يشاء ويعصم ويعافي فضلًا، ويضل من يشاء ويخذل ويبتلي عدلًا، وكلهم يتقلبون

---

(١) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ص٥٣.

(٢) شرح الدكتور محمد الخميس، ص٦٩، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٥-١٥، ومحمد ابن مانع، ص١٢، وناصر الألباني، ص٤٧-٥٠، وعبد الرحمن البراك، ص١٧٩-١٨٨، وعبد الله الغنيمان، ص١٣٨-١٤٧، وصالح الفوزان، ص١١٦-١٢١، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٣٧٣-٣٨٧، وصالح آل الشيخ، ١/ ٤٤٤-٤٥٦.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٨.

في مشيئته بين فضله وعدله، وهو متعال عن الأضداد والأنداد، آمنا بذلك كله وأيقنا أن كلًّا من عنده)[١].

وقد فسرها الشراح على إثبات هذه المرتبة، ونص أكثرهم على أن المؤلف يقصد إلى مخالفة المعتزلة في إخراجهم أفعال العباد عن عموم مشيئة الله-تعالى-، يقول ابن أبي العز في شرح العبارة الأولى: (هذا رد لقول القدرية والمعتزلة؛ فإنهم زعموا أن الله أراد الإيمان من الناس كلهم والكافر أراد الكفر وقولهم فاسد مردود، لمخالفته الكتاب والسنة والمعقول الصحيح، وهي مسألة القدر المشهورة)[٢].

ويقول الشيخ الألباني في شرح العبارة الثانية: (يعني أن مشيئته-تعالى- وإرادته شاملة لكل ما يقع في هذا الكون من خير أو شر وهدى أو ضلال والآيات الدالة على ذلك كثيرة معروفة...، والمقصود بهذه الفقرة الرد على المعتزلة النافين لعموم مشيئته-تعالى-لكن يجب أن يعلم أنه لا يلزم من ذلك أن الله-تعالى-يحب كل ما يقع؛ فالحب غير الإرادة وإلا كان لا فرق عند الله-تعالى-بين الطائع والعاصي، وهذا ما صرح به بعض كبار القائلين بوحدة الوجود من أن كلًّا من الطائع والعاصي مطيع لله في إرادته، ومذهب السلف والفقهاء وأكثر المثبتين للقدر من أهل السنة وغيرهم على التفريق بين الإرادة والمحبة)[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص١١-١٢.

(٢) شرح ابن أبي العز، ١/ ٢٢٩، وانظر: شروح المشايخ: عبد الرحمن البراك، ص٤١، وعبد الله الغنيمان، ص١٣، وصالح الفوزان، ص٣٦، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٥٥، وصالح آل الشيخ، ١/ ٧٧، وأحمد الغامدي، ص١٨-١٩، ومحمد الخميس، ص١٣.

(٣) شرح الشيخ الألباني، ص١٦-١٧، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ٢٣٦-٢٤٢، =

٤- **مرتبة الخلق:**

أثبت الطحاوي في عبارته الماضية عموم مشيئة الله-تعالى-لكل شيء، ويدخل في ذلك أفعال العباد، وقد خص بالذكر خلق الله-تعالى-لأفعال العباد حيث قال: (وأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد)(١).

والمقصود هنا بيان مواقف الشراح من الشق الأول وهو قوله: « وأفعال العباد خلق الله»، حيث اتفق الشراح على إجرائه على ظاهره، والذي يعبر عن معتقد سائر المثبتين للقدر من أهل السنة وغيرهم، يقول الشيخ عبد العزيز الراجحي: (هذا معتقد أهل السنة والجماعة، أن الله-تعالى-خلق أفعال العباد)(٢).

بقيت الإشارة إلى أن الطحاوي ذكر كلامًا في النهي عن التعمق في طلب مسائل القدر حيث قال: (وأصل القدر سر الله-تعالى-في خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرًا وفكرًا ووسوسة، فإن الله-تعالى-طوى علم القدر عن أنامه ونهاهم عن مرامه كما قال الله-تعالى-في كتابه: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾(٣)، فمن

= وعبد الرحمن البراك، ص٧٧-٨٣، وعبد الله الغنيمان، ص٤٨-٥٧، وصالح الفوزان، ص٥٠-٥٥، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ١٠٦-١٠٨، وأحمد الغامدي، ص٣٠-٣١، ومحمد الخميس، ص٢٦-٣٣.

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٧.

(٢) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ٢/ ٦٨٨، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٢٧٨، وعبد الرحمن البراك، ص٣٢٩، وعبد الله الغنيمان، ص٢٤٣، وصالح الفوزان، ص٢٠٩، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٢٦٩، وأحمد الغامدي، ص٨٤، ومحمد الخميس، ص١١٢.

(٣) سورة الأنبياء: (٢٣).

سأل لم فعل؟ فقد رد حكم الكتاب، ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين؛ فهذا جملة ما يحتاج إليه من هو منور قلبه من أولياء الله-تعالى- وهي درجة الراسخين في العلم لأن العلم علمان: علم في الخلق موجود، وعلم في الخلق مفقود، فإنكار العلم الموجود كفر، وادعاء العلم المفقود كفر، ولا يثبت الإيمان إلا بقبول العلم الموجود وترك طلب العلم المفقود)(١).

وقد ذهب الشراح إلى أن المقصود هو النهي عن الخوض والتعمق في مسائل القدر، والخوض في تعليل أفعال الله بما لا علم للعباد به، يقول الدكتور محمد الخميس: (الواجب على المسلم الحذر من إعمال الفكر تعمقًا في أمر القدر، أو الاستسلام للوساوس، وليعلم أن الله-تعالى-قد حجب علم القدر عن الخلق، ونهاهم عن محاولة الوصول إلى حقيقته...، ولا يجوز للعبد أن يسأل: لماذا فعل الله كذا؟ فإن هذا رد على حكم القرآن وهو كفر مبين، أما أن يحاول الإنسان معرفة الحكم الإلهية من وراء تشريع كذا وكذا فلا بأس بذلك...، والعلم نوعان: علم في الخلق موجود، وهو علم الشريعة وأصولها وفروعها، والثاني علم في الخلق مفقود، وهو علم القدر الذي حجبه الله-تعالى-عن خلقه)(٢).

* * *

---

(١) العقيدة الطحاوية، ١٦-١٧.

(٢) شرح الدكتور محمد الخميس، ص٦٢-٦٣، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ٤٠٢-٤٢٣، ومحمد ابن مانع، ص١١، وعبد العزيز ابن باز، ص٨، وناصر الألباني، ص٤٢-٤٧، وعبد الرحمن البراك، ص١٦٩-١٧٩، وعبد الله الغنيمان، ص١٣١، وصالح الفوزان، ص١١١-١١٦، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٣٦٨-٣٧٢، وصالح آل الشيخ، ١/ ٤٠١-٤٤٣، وأحمد الغامدي، ص٥٠-٥٢.

المبحث الثاني

اتجاه شراح المتكلمين

سبقت الإشارة إلى أن الإيمان بالقدر يعتبر قولًا في توحيد الله -تعالى-، والمتكلمون من أشاعرة وماتريدية يقرون بأن الله واحد في أفعاله لا شريك له، وفيما يتعلق بمراتب القدر فالتفصيل فيها على النحو الآتي:

١- مرتبة العلم:

يقر متكلمة الصفاتية بعموم علم الله -تعالى- بما كان وما يكون، وسبقه بكل شيء من خلقه، وهم في هذا موافقون لأهل السنة؛ يقول الجويني: (فإن الرب -تعالى- كان عالمًا في أزله تفاصيل ما يقع فيما لا يزال)[١]، ويقول الغزنوي الماتريدي[٢]: (صانع العالم عالم بجميع المعلومات كلياتها وجزئياتها، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات العلا ولا في الأرضين السفلى؛ لأنه لو لم يكن عالمًا لكان موصوفًا بضده وهو الجهل، وذلك نقص تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا)[٣].

وقد سبق بيان أن صفة العلم من الصفات التي يثبتها الأشاعرة

---

(١) البرهان في أصول الفقه، ٢/ ٨٤٧، وانظر:الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٣٢٨-٣٣٠، والإشارة إلى مذهب أهل الحق، للشيرازي، ص١٨٣، ومختصر اليابري، ص١٤٦، وموافقات الفرق الكلامية لأهل السنة، للدكتور سليمان الربعي، ص٢٠٩-٢١٠.

(٢) هو: جمال الدين أحمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، فقيه حنفي ماتريدي، من مؤلفاته: المقدمة الغزنوية في الفقه، وأصول الدين، توفي سنة٥٩٣هـ. انظر:الجواهر المضية، ١/ ١٢٠، والأعلام، للزركلي، ١/ ٢١٧.

(٣) أصول الدين، ص٩٤-٩٥، وانظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٤٩-٥٠، والتمهيد، للنسفي، ص٤٠-٤٣، وموافقات الفرق الكلامية لأهل السنة، للدكتور سليمان الربعي، ص٢١٠-٢١٣، والماتريدية، للحربي، ص٤٣٥-٤٣٧.

والماتريدية، إلا أنهم ذهبوا -لشبهة حلول الحوادث- أن علم الله واحد، لا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة(١)، وهذه مسألة قد اختلف فيها أهل السنة، يقول الإمام ابن تيمية: (الكلام في علمه بما يفعله هل هو العلم المتقدم بما سيفعله وعلمه بأن قد فعله هل هو الأول فيه قولان معروفان، والعقل والقرآن يدل على أنه قدر زائد كما قال: ﴿لِنَعْلَمَ﴾ في بضعة عشر موضعًا...، وحينئذ فإرادة المعين تترجح لعلمه بما في المعين من المعنى المرجح لإرادته، فالإرادة تتبع العلم، وكون ذلك المعين متصفًا بتلك الصفات المرجحة إنما هو في العلم والتصور ليس في الخارج شيء)(٢).

٢- مرتبة الكتابة :

يثبت الأشاعرة والماتريدية أن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلقهم، وأنه لا يخرج عن ذلك شيء، وأن الكتابة وفق علم الله -تعالى-، وكلامهم في هذه المرتبة أقل في الجملة من المراتب الأخرى، يقول أبو الحسن الأشعري: (أثبت في اللوح المحفوظ جميع ما هو كائن منهم إلى يوم يبعثون، وقد دل على ذلك بقوله: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ﴿٥٢﴾ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴿٥٣﴾ ﴾(٣))(٤).

ويقول الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُواْ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ

(١) انظر: موافقات الفرق الكلامية لأهل السنة، للدكتور سليمان الربعي، ص٢١٠-٢١٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ١٦/ ٣٠٤، وانظر: مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه، للدكتور خالد عبد اللطيف، ص٣١٨-٣٢٢.

(٣) سورة القمر: (٥٣).

(٤) رسالة إلى أهل الثغر، ص٢٤٧، وانظر: التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي، ٤/ ٩٩، ومفاتيح الغيب، ٢٩ للرازي/ ٢٠٧.

عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾﴾(١): (﴿إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾، أي: إلا في اللوح المحفوظ مبين)(٢).

٣- **مرتبة المشيئة:**

يثبت الأشاعرة والماتريدية إرادة الله-تعالى-، وعمومها لكل شيء، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه لا يحدث شيء في الكون إلا بإذنه وإرادته، يقول الباقلاني: (الذي ندين الله-تعالى-به أنه لا يتحرك متحرك، ولا يسكن ساكن، ولا يطيع طائع، ولا يعصي عاص، من أعلى العلا إلى ما تحت الثرى، إلا بإرادة الله-تعالى-وقضائه ومشيئته)(٣).

ويقول الغزنوي: (إرادة الله-ﷻ-نافذة في جميع مراداته، لا يجوز أن يريد كون الشيء فلا يكون، أو يريد أن لا يكون شيءٌ فيكون)(٤).

ولكن الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في مسألتين من المسائل المتعلقة بالمشيئة وهما:

أ- علاقة الإرادة الكونية بالإرادة الشرعية:

حيث ذهب الأشاعرة إلى أنهما بمعنى واحد، وأما الماتريدية ففرقوا بين الإرادتين، حيث ذهبوا إلى أن الكونية متعلقة بما يقع في الكون، وأما الشرعية

---

(١) سورة يونس: (٦١).

(٢) تأويلات أهل السنة، للماتريدي، ٦/ ٥٩، وانظر: بحر العلوم، للسمرقندي، ٢/ ٥٩١.

(٣) الإنصاف، ص٢١٨، وانظر: العقيدة النظامية، للجويني، ص١٧٥، والإشارة إلى مذهب أهل الحق، للشيرازي، ص١٣٥، والاقتصاد، للغزالي، ص٣٤٢-٣٤٣.

(٤) أصول الدين، ص١١٠، وانظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٥٢، والبداية من الكفاية، للصابوني، ص٨٢-٨٤، والتمهيد، للنسفي، ص٥٩-٦١.

فقد تقع وقد تتخلف، وفي ذلك يقول النسفي: (ما كان طاعة فهو بمشيئته وإرادته ورضاه ومحبته وأمره وقضائه، وما كان من معصية فهو بمشيئة الله-تعالى-وإرادته وقضائه وقدره، وليس بأمر الله ولا برضاه ومحبته)(١).

ب- أن أفعال الله، هل هي مرتبطة بالحكمة أم أنها لمحض المشيئة:

فقد ذهب الأشاعرة إلى نفي الحكمة بذريعة نفي الغرض والحاجة عن الله-تعالى-، وأما الماتريدية فذهبوا إلى إثبات حكمة ملازمة لذات الله-تعالى-، يقول الآمدي معبراً عن اعتقاد الأشاعرة: (مذهب أهل الحق أن الباري-تعالى-خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه ولا لمقصود أوجب الفعل عليه)(٢).

في حين يقول الماتريدي: (من عرف الله حق المعرفة وعلم غناه وسلطانه، ثم قدرته وملكه في أنه له الخلق والأمر، عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة؛ إذ هو حكيم بذاته، غني عليم)(٣).

وتعد الماتريدية في هاتين المسألتين أقرب إلى أهل السنة من الأشاعرة، وهذا يقال-أيضًا-في مسألة التحسين والتقبيح وتكليف ما لا يطاق.

٤- مرتبة الخلق:

يثبت الأشاعرة والماتريدية عموم خلق الله لكل شيء، ويدخل في ذلك خلقه لأفعال العباد، ولم ينازع أحد منهم في شيء من ذلك، يقول الباقلاني:

---

(١) تبصرة الأدلة، ٢/ ٩٥٠.

(٢) غاية المرام، ص٢٢٤، وانظر: الفرق الكلامية، للدكتور عبد الفتاح مغربي، ص٢٩٨-٢٩٩.

(٣) التوحيد، ص٢٩٦.

(مذهب أهل السنة والجماعة، أن الله-تعالى-هو الخالق وحده، لا يجوز أن يكون خالق سواه؛ فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات؛ قليلها وكثيرها، حسنها وقبيحها، خلق له)[١].

ويقول الصابوني: (إن أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة لله-تعالى-، لا موجد لها إلا الله)[٢].

وأما توجيه الشراح للمواضع المتعلقة بمراتب القدر، فقد سبق بيان أن عبارات الطحاوي في ذلك متعددة، كما سبق بيان أن الأشاعرة والماتريدية يوافقون أهل السنة في هذه المراتب ولا ينازعون في شيء منها في الجملة، وسيعرض موقف الشراح بشكل مجمل كما كان عند العرض لموقف شراح أهل السنة:

١- **مرتبة العلم**: ورد إثبات مرتبة العلم في الطحاوية في أكثر من موضع على النحو التالي:

١- قوله: (خلق الخلق بعلمه وقدر لهم أقدارًا وضرب لهم آجالًا ولم يخف عليه شيء قبل أن يخلقهم وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم)[٣].

٢- قوله: (وقد علم الله-تعالى-فيما لم يزل عدد من يدخل الجنة وعدد من يدخل النار جملة واحدة فلا يزاد في ذلك العدد ولا ينقص منه وكذلك أفعالهم فيما علم منهم أن يفعلوه وكل ميسر لما خلق له والأعمال

---

(١) الإنصاف، ص٢٠٤، وانظر: الاقتصاد، للغزالي، ص٣١٣.

(٢) البداية من الكفاية، ص١١١، وانظر: أصول الدين، للبزدوي، ص١٠٤، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٦٦-١٦٧، والتمهيد، للنسفي، ص٩٣.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص١٠-١١.

بالخواتيم والسعيد من سعد بقضاء الله والشقي من شقي بقضاء الله)(١).

وقد فسر شراح المتكلمين ذلك بأنهما يدلان على علم الله-تعالى-بكل شيء، وأنه سبق علمه في كل صغيرة وكبيرة في هذا الكون، يقول الأقحصاري في شرح العبارة الأولى: («خلق الخلق»: أي أوجد، وأبدع، وأنشأ المخلوق «بعلمه»: أي عالمًا بهم، لأنه يستحيل إيجاد الأشياء مع الجهل...، «وقدر لهم أقدارًا» تحقيق بأن كل شيء يجري في الخلق فهو بتقدير الله...، «وضرب لهم آجالًا» هذا تحقيق بأن الأجل المضروب لكل أحد مبرم لا يحتمل التأخر عنه...، «لم يخف عليه شيء قبل أن يخلقهم» يعني أنه- تعالى- يعلم ما كان وما لم يكن أن لو كان كيف يكون...، «وعلم ماهم عاملون قبل أن يخلقهم» تحقيق لوجوب الاعتقاد بسبق علم الله-تعالى-بكل كائن من خلقه قبل كونه، وإثبات لصفة العلم فإنه من صفات الكمال)(٢).

ويقول الصرغمتشي في شرح العبارة الثانية: (إنما قال هذا لأن علم الله-تعالى-صفته وهي قديمة قائمة بذاته، فلا جرم لا يزداد في ذلك العدد ولا ينقص منه لئلا يلزم خلاف معلوم الله، وكذا أفعال أهل الجنة وأفعال أهل النار، وكل ميسر لما خلق له)(٣).

---

(١) المصدر السابق، ص١٦.

(٢) شرح الأقحصاري، ص١٢٧-١٣٠، وانظر: شرح الناصري، ل١٢٢-١٢٦، وشرح الشيباني، ص١٣، وشرح الصرغمتشي، ل٧، وشرح الهندي، ص٦٣-٦٤، وشرح القونوي، ل٩-١٠، وشرح الميداني، ص٦١، والشرح الكبير، للحبشي، ص٦٧-٦٩، والشرح الصغير، له، ص٣٣، وشرح جبران، ص١١-١٢.

(٣) شرح الصرغمتشي، ل٢٠، وانظر: شرح الناصري، ل٢٠٩-٢١١، وشرح الهندي، ص٩٦-٩٨، وشرح القونوي، ل٢٤-٢٥، وشرح القسطنطيني، ل٥، وشرح الأقحصاري، ص١٦٤- =

٣- مرتبة الكتابة :

ورد في العقيدة الطحاوية عبارة متعلقة بمرتبة الكتابة والعلم، وهي قول الطحاوي: (ونؤمن باللوح والقلم وبجميع ما فيه قد رقم، فلو اجتمع الخلق كلهم على شيء كتبه الله-تعالى-فيه أنه كائن ليجعلوه غير كائن لم يقدروا عليه، ولو اجتمعوا كلهم على شيء لم يكتبه الله-تعالى-فيه ليجعلوه كائنًا لم يقدروا عليه، جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة وما أخطأ العبد لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطئه، وعلى العبد أن يعلم أن الله قد سبق علمه في كل كائن من خلقه، فقدر ذلك تقديرًا محكمًا مبرمًا ليس فيه ناقض ولا معقب ولا مزيل ولا مغير ولا ناقص ولا زائد من خلقه في سماواته وأرضه، وذلك من عقد الإيمان وأصول المعرفة والاعتراف بتوحيد الله-تعالى-وربوبيته كما قال-تعالى-في كتابه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ۝٢﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ۝٣٨﴾[2])[3].

والعبارة مشتملة على أمرين: فالشق الأول متعلق بالكتابة، والشق الثاني متعلق بالعلم والكتابة معًا، والمقصود هنا أن شراح المتكلمين فسروا الكتابة بما يوافق معتقدهم في أن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلقهم وأنه لا يجري شيء في الكون إلا وهو مقدر ومكتوب، يقول الشيباني: (أول ما خلق الله اللوح ثم خلق القلم، ثم أمر القلم أن يكتب، فأجراه الله-تعالى-في اللوح

= ١٦٦، وشرح الميداني، ص٨١-٨٢، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢١٧، والشرح الصغير، له، ص٥٤، وشرح جبران، ص٣٣-٣٤.

(١) سورة الفرقان: (٢).

(٢) سورة الأحزاب: (٣٨).

(٣) العقيدة الطحاوية، ص١٨-١٩.

بما هو كائن ويكون إلى يوم القيامة)(١).

ومما يؤكد أن عبارة الطحاوي في غاية الظهور، بحيث يتفق عليها شراح أهل السنة وشراح المتكلمين أن الهندي قال في شرحه لها: (وباقي الألفاظ المذكورة في الكتاب كلها مروية عن النبي- ﷺ-بعضها باللفظ وبعضها بالمعنى، وهي مستغنية عن الشرح)(٢).

٣- مرتبة المشيئة:

ورد في الطحاوية عبارات تثبت عموم مشيئة الله لكل شيء، وأن أفعال العباد داخلة في ذلك وهي: قول الطحاوي: (ولا يكون إلا ما يريد)(٣)، وقوله: (وكل شيء يجري بتقديره ومشيئته ومشيئته تنفذ، لا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم، فما شاء لهم كان وما لم يشأ لم يكن، يهدي من يشاء ويعصم ويعافي فضلًا، ويضل من يشاء ويخذل ويبتلي عدلًا، وكلهم يتقلبون في مشيئته بين فضله وعدله، وهو متعال عن الأضداد والأنداد، آمنا بذلك كله وأيقنا أن كلًّا من عنده)(٤).

وقد فسرها الشراح بما يوافق معتقدهم، ونص أكثرهم أن الطحاوي أراد مخالفة المعتزلة في إخراجهم أفعال العباد عن عموم مشيئة الله، يقول

---

(١) شرح الشيباني، ص٢٤، وانظر: شرح الناصري، ل٢١٤-٢١٦، وشرح الهندي، ص١٠٠-١٠٢، وشرح الصرغمتشي، ل٢٢، وشرح القونوي، ل٢٧-٢٨، وشرح الأقحصاري، ص١٧٠-١٧٤، وشرحالقسطنطيني، ل٦-٧، وشرح الميداني، ص٨٨-٨٩، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٢٢-٢٢٥، والشرح الصغير، له، ص٥٩-٦٢، وشرح جبران، ص٣٧-٤١.

(٢) شرح الهندي، ص١٠٢.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٨.

(٤) العقيدة الطحاوية، ص١١-١٢.

القونوي في شرحه للعبارة الأولى: (لا يوجد شيء من المحدثات إلا بإرادة الله -تعالى-، ووجودها بدون الإرادة دليل الاضطرار والعجز تعالى الله عن ذلك)(١).

ويظهر أثر بعض المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية كما في مسألة التفريق بين المحبة والمشيئة، فبعض من كان على طريقة الأشاعرة نص على(أن الإرادة والمشيئة بمعنى واحد)(٢)، وبعض من مال إلى الماتريدية ذكر اختلافهما(٣).

ويقول الميداني في شرح العبارة الثانية: («ما شاء» الله «لهم» وأراد «فما شاء لهم كان» أي وجد «وما لم يشأ» لهم «لم يكن» لم يوجد أي ما تعلقت المشيئة وهي الإرادة الإلهية بوجوده يوجد لتعلق العلم بوجوده، وما لم تتعلق المشيئة بوجوده لا يوجد، لتعلق العلم بعدم وجوده)(٤).

٤- مرتبة الخلق :

أثبت الطحاوي في العبارة الماضية عموم مشيئة الله -تعالى- لكل شيء، ويدخل في ذلك أفعال العباد، ولكنه خص أفعال العباد بالذكر حيث قال:

(١) شرح القونوي، ل٤، وانظر: شرح الناصري، ل٦٢، وشرح الشيباني، ص١٠-١١، وشرح الهندي، ص٤٨-٤٩، وشرح الصرغمتشي، ل٣، وشرح الأقحصاري، ص١١٦، وشرح الميداني، ص٥٣، والشرح الكبير، للحبشي، ص٣٩، والشرح الصغير، له، ص٢٤، وشرح جبران، ص٧.

(٢) شرح الميداني، ص٥٣.

(٣) انظر: شرح القونوي، ل٤.

(٤) شرح الميداني، ٦٢، وانظر: شرح الناصري، ل١٢٦-١٤١، وشرح الشيباني، ص١٥، وشرح الهندي، ص٦٤-٦٨، وشرح الصرغمتشي، ل٩، وشرح القونوي، ل١٠، وشرح الأقحصاري، ص١٣٠-١٣٢، والشرح الكبير، للحبشي، ص٦٩-٧١، والشرح الصغير، له، ص٣٤-٣٧، وشرح جبران، ص١٢-١٦.

(وأفعال العباد خلق لله وكسب من العباد)[١].

والمقصود هنا بيان موقف الشراح من الشق الأول وهو قوله: «وأفعال العباد خلق لله»، وقد اتفق الشراح على توجيه العبارة إلى معتقدهم في أن الله خالق أفعال العباد، وفي ذلك يقول الصرغمتشي: (قال أهل السنة: للخلق أفعال بها صاروا مطيعين وعصاة، وجعلوها مخلوقة لله-تعالى-، والله-سبحانه وتعالى-منفرد بخلق المخلوقات لا خالق لهاسواه)[٢].

* * *

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٧.

(٢) شرح الصرغمتشي، ل٤١، وانظر:شرح الناصري، ل٢٦٢، وشرح الشيباني، ص٤١، وشرح الهندي، ص١٤٦، وشرح القونوي، ل٥٠، وشرح القسطنطيني، ل١٤، وشرح الأقحصاري، ص٢٢٧، وشرح الميداني، ص١٢١، والشرح الكبير، للحبشي، ص٣٠١، والشرح الصغير، له، ص٨٧، وشرح جبران، ص٧٧.





الفصل الثاني
اتجاه الشراح في أفعال العباد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.



المبحث الأول
اتجاه شراح أهل السنة

يعتقد أهل السنة أن الله هو الخالق لأفعال العباد، ويعتقدون -مع ذلك- أن العباد فاعلون لها حقيقة، فالعبد هو المؤمن والكافر والبر والفاجر، وللعباد قدرة حقيقية هي مستند تكليفهم بأوامر الله -تعالى-، ولا يوجد تعارض بين هذين الأصلين.

ومستند إثبات قدرة العباد على أفعالهم وأنهم فاعلون لها على الحقيقة هو ما يجده كل إنسان من نفسه بالضرورة من أنه يفعل وله قدرة واستطاعة لأن يفعل أحد الفعلين المتضادين، وأنه في جميع أفعاله الاختيارية يجد من نفسه القدرة والإرادة عليها، فإن شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها، وهذا هو مستند تكليف العباد بأوامر الله، فلأجل أن العباد قادرون على الفعل حقيقة أُرسلت الرسل وأُنزلت الكتب وانقسم الناس إلى مؤمن وكافر وبر وفاجر، وهذا الجمع بين مقامي الشرع والقدر من أعظم خصائص أهل السنة في هذا الباب، حيث إن القدرية بالغوا في إثبات الأمر والنهي حتى قصروا في مقام القدر فأخرجوا أفعال العباد من عموم خلق الله وحصل عندهم التعارض بين هذين الأصلين، والجبرية على الطرف النقيض حيث بالغوا في مقام القدر حتى قصروا في مقام الشرع فسلبوا العباد قدرتهم ونسبوا أفعالهم إلى الله- تعالى- ظنًّا منهم أن تحقيق الإثبات للقدر لا يتم إلا بذلك.

وأهل السنة وسط بين الغلو والجفاء، فلم يروا تعارضًا بين هذين الأصلين لأنهما قد عُلما من الدين بالضرورة؛ إذ القدر خلق الله والشرع أمره، ويمتنع أن يتعارض خلقه وأمره، وقد بين الإمام ابن تيمية ضلال

القدرية والجبرية فيما ذهبوا إليه من تعارض الشرع والقدر حيث قال: (ومسألة القدر يحتاج فيها إلى الإيمان بقدر الله، وإلى الإيمان بشرع الله، فطائفة غلب عليهم التصديق بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، فظنوا أن هذا لا يتم إلا بالتكذيب بالقدر، فأخطؤوا في التكذيب به، وطائفة ظنت أن الإيمان بالقدر لا يتم إلا بأن يقول إن الرب-تعالى-يخلق ويأمر لا لحكمة ولا لرحمة، ولا يسوي بين المتماثلين، بل بإرادة ترجح أحد المتماثلين لا لمرجح،واشتركت الطائفتان في أن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، وهذا أصل مذهب القدرية النفاة، ولهذا قالوا: إن العبد لا يحتاج في ترجيح أحد مقدوريه على الآخر إلى مرجح يفتقر فيه إلى الله-تعالى-، وإن الله لا يمتن على المطيع بنعمة أنعم بها عليه دون العاصي صار بها مطيعًا، وتوهموا أن هذا من الظلم الذي يجب نفيه، وظن أولئك أنه لا يمكن إبطال قولهم إلا بأن يقال: الظلم ممتنع لذاته، وأنه مهما قدر من الممكنات فهو عدل)(١).

وعلى هذا فلا يمكن القول بما ذهبت إليه القدرية من نفي خلق الله-تعالى-لأفعال العباد إلا مع القدح بتوحيده، كما لا يمكن القول بما ذهبت إليه الجبرية من سلب قدرة العباد على أفعالهم إلا بإسقاط التكليف ونفي الحكمة والتعليل في أفعال الرب-تعالى-، وإذا كان هذا هو اللازم الذي يلزم من القول بالتعارض بين هذين الأصلين عُلم بالضرورة أنه يستحيل التعارض بينهما، على الوجه الذي قال به أهل السنة.

---

(١) درء التعارض، ٨/ ٤٠٥، وانظر: التدمرية، له، ص٢١٨-٢٢٠، ومنهاج السنة، له، ٣/ ٢٣٩-٢٤٠.

والأصل الذي بنت عليه القدرية والجبرية قولهم في أفعال العباد واحد، وهو أنهم ظنوا أن مفهوم القدرة محصور في إحداث الفعل وأنه لا يمكن أن تكون القدرة قدرة إلا إذا كان متعلقها هو إحداث الفعل وانتقاله من العدم إلى الوجود، ثم بنوا على ذلك استحالة أن يكون فعل العبد مخلوقًا لله ومقدورًا للعبد، بل إما أن يكون متعلقًا بقدرة العبد وحده فلا يكون مخلوقًا لله كما تقول القدرية، أو أن يكون مخلوقًا لله -تعالى- فلا يكون مقدورًا للعبد كما تقوله الجبرية، ثم اختلفوا في اختيار أي اللازمين، فاختار القدرية أن تكون أفعال العباد مقدورة لهم ومن ثم فلا تكون داخلة تحت خلق الله، واختار الجبرية أن الله هو الخالق لأفعال العباد ومن ثم فلا تكون مقدورة لهم[1]، مع أن الجبرية على درجات في نفي قدرة العبد فمنهم الغلاة ومنهم دون ذلك كما سيأتي بيانه.

والمقصود أن أهل السنة لم يُسلموا بهذه المقدمات التي أدت إلى ما التزم به القدرية والجبرية من لوازم فاسدة، بل يعتقدون أن العباد لهم قدرة حقيقية على أفعالهم ولا يلزم من ذلك نفي خلق الله لأفعال العباد؛ لأن غاية مفهوم قدرة العباد على أفعالهم أن تكون سببًا يتحقق به الفعل، وتأثير قدرة العبد في فعله ليس تأثيرًا مستقلًّا عن قدرة الله ومشيئته، بل هو داخل تحت مشيئة الله وقدرته كدخول سائر الأسباب فيها، كما أن إثبات التأثير بهذا المفهوم لا يلزم منه نفي قدرة الله عليها وخروجها عن عموم خلقه، فمن أثبت للنار خاصية الإحراق -مثلًا- لا يلزم منه أن تكون مستقلة بذلك خارجة عن قدرة الله، كما لا يلزم من إثبات قدرة الله نفي أن تكون النار سببًا للإحراق.

---

(١) انظر: الخلاف العقدي في باب القدر، للدكتور عبد الله القرني، ص١٩-٤٤.

وفي بيان أن أفعال العباد داخلة في علاقة الأسباب بمسبباتها يقول الإمام ابن تيمية: (فالذي عليه السلف وأتباعهم وأئمة أهل السنة وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر المخالفون للمعتزلة إثبات الأسباب وأن قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها؛ والله-تعالى-خلق الأسباب والمسببات، والأسباب ليست مستقلة بالمسببات، بل لا بد لها من أسباب أخر تعاونها، ولها-مع ذلك-أضداد تمانعها والمسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر المخلوقات، فقدرة العبد سبب من الأسباب وفعل العبد لا يكون بها وحدها، بل لا بد من الإرادة الجازمة مع القدرة، وإذا أُريد بالقدرة القوة القائمة بالإنسان فلا بد من إزالة الموانع كإزالة القيد والحبس ونحو ذلك والصاد عن السبيل كالعدو وغيره)[١].

فللعباد قدرة مؤثرة في أفعالهم ولكن لما كان «التأثير» لفظًا مجملًا، قد يُفهم منه ما هو من المعنى الباطل كالانفراد بالابتداع صار لا بد من بيان الإجمال في هذا اللفظ، وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (التأثير اسم مشترك قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد بالاختراع، فإن أُريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة فحاشا لله لم يقله سني وإنما هو المعزو إلى أهل الضلال، وإن أُريد بالتأثير نوع معاونة إما في صفة من صفات الفعل، أو في وجه من وجوهه كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات فهو أيضًا باطل بما به بطل التأثير في ذات الفعل؛ إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فيل، وهل هو إلا شرك دون شرك وإن كان قائل هذه

(١) مجموع الفتاوى، ٨/ ٣٨٩-٣٩٠.

المقالة ما نحا إلا نحو الحق، وإن أُريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله-سبحانه وتعالى-الفعل بهذه القدرة كما خلق النبات بالماء وكما خلق الغيث بالسحاب وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب فهذا حق، وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات. وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركًا وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركًا)[١].

وبهذا التفصيل الدقيق يتميز أهل السنة عن مخالفيهم، ومن الأمور المرتبطة بهذه القضية مسألة استطاعة العباد، هل هي قبل الفعل، أم معه؟ وقد تباينت أقوال الطوائف في هذه المسألة، والمقصود هنا بيان قول أهل السنة في المسألة، وهو أنهم قسموها إلى قسمين[٢]:

١- استطاعة مصححة للفعل، بمعنى سلامة الآلات والتمكن من الفعل، وذلك بقدرة حقيقية مؤثرة في مقدورها، وصالحة للضدين، وهي المقصودة في مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[٣]، وهذه الاستطاعة هي مناط التكليف كما سبق بيانه، وتكون قبل الفعل وبعده ودونه، وتسمى الاستطاعة الشرعية.

(١) مجموع الفتاوى، ٨/ ٣٨٩-٣٩٠، وانظر: الخلاف العقدي في باب القدر، للدكتور عبد الله القرني، ص٥٣-٥٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٨/ ١٢٩-١٣٠، ودرء التعارض، ٢/ ٦٠-٦٢، والاستطاعة بين أهل السنة ومخالفيهم، للدكتور يوسف السعيد، ضمن مجلة الإمام، العدد ٥٣، ص١٢٣-١٢٧، والتكليف في ضوء القضاء والقدر، للدكتور أحمد العبد العال، ص٤٧-٤٩.

(٣) سورة آل عمران: (٩٧).

٢- استطاعة موجبة للفعل وهي التي تكون مع الفعل بحيث لا يتأخر عنها، وتسمى الاستطاعة الكونية وهي بمعنى التوفيق، المقصودة في مثل قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾(١).

(والاستطاعة لها تعلق بنوعي الإرادة، وبيان هذا أن الإرادة الشرعية الدينية متعلقة بالاستطاعة الشرعية؛ فالله-جل وعلا-يريد من العبد أن يفعل الطاعات، وأن يجتنب المعاصي والسيئات، وهذه الإرادة الدينية شرط تحققها هو الاستطاعة عليها، كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾(٢)...، فمتى فُقدت هذه الاستطاعة الشرعية، فإن ما أريد بالإرادة الدينية معفو عنه، وأما الاستطاعة الكونية القدرية، فمتعلقها أيضًا الإرادة الكونية القدرية، فإن العبد لو كان قادرًا مستطيعًا بالأسباب والآلات، ولكن لم يرد الله-تعالى-للعبد أن يفعل هذا العبد، لم يفعلهوهذا كما قال تعالى: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٤٢﴾﴾(٣)...، فهم قادرون مستطيعون بأبدانهم وأموالهم، ولكن الله-تعالى-لم يرد ذلك منهم الإرادة الكونية القدرية، فلم يستطيعوا الخروج)(٤).

وقد ورد في الطحاوية عبارات تتعلق بمسألة أفعال العباد وقدرتهم عليها، وهما عبارتان:

الأولى: قوله: (وأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد)(٥).

---

(١) سورة هود: (٢٠).

(٢) سورة البقرة: (١٨٥).

(٣) سورة التوبة: (٤٢).

(٤) الاستطاعة بين أهل السنة ومخالفيهم، للدكتور يوسف السعيد، ص١٣٢-١٣٣.

(٥) العقيدة الطحاوية، ص٢٧.

والثانية: قوله في الاستطاعة: (والاستطاعة التي يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذي لا يجوز أن يوصف المخلوق به فهي مع الفعل، وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات فهي قبل الفعل وبها يتعلق الخطاب وهو كما قال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ ﴾(١))(٢).

فأما قول الطحاوي في وصف علاقة أفعال العباد بهم: « وكسب من العباد»، فقد اختلف الشراح في توجيهه على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

من حمله على «الكسب» بمفهومه عند أهل السنة، بمعنى أن أفعال العباد منسوبة إليهم على سبيل الفعل الذي يعود على فاعله بالمدح أو الذم، وهو الوارد في مثل قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ ﴾(٣)، وعلى هذا أغلب الشراح، وفي ذلك يقول ابن أبي العز: (فالحاصل: أن فعل العبد فعل له حقيقة، ولكنه مخلوق لله-تعالى-، ومفعول الله-تعالى-ليس هو نفس فعل الله، ففرق بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق، وإلى هذا المعنى أشار الشيخ-رَحِمَهُ ٱللَّهُ-بقوله: «وأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد» أثبت للعباد فعلًا وكسبًا، وأضاف الخلق لله-تعالى-، والكسب: هو الفعل الذي يعود على فاعله منه نفع أو ضرر، كما قال تعالى:﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ ﴾(٤))(٥).

(١) سورة البقرة: (٢٨٦).
(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٦.
(٣) سورة البقرة: (٢٨٦).
(٤) سورة البقرة: (٢٨٦).
(٥) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٢٧٧-٢٧٨.

ويقول الدكتور محمد الخميس: (أفعال العباد كلها خلق الله -تعالى-، كما قال ﷻ: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[1]، لكنها كسب من العباد، وهذا هو قول أهل الحق، خلافًا للجبرية الذين نفوا أي إرادة للعبد، وخلافًا للمعتزلة الذين جعلوا العبد خالق أفعال الشر دون إرادة الله[2]، فهما في طرفي النقيض: الإفراط والتفريط، والوسط قول أهل السنة والجماعة)[3].

الاتجاه الثاني:

من استفصل في لفظ « الكسب» وهو أنه يُطلق على أكثر من مراد، ويمثل هذا الاتجاه اثنان من الشراح، فأحدهما توقف بعد ذلك في مراد الطحاوي بعد أن بين الإجمال في اللفظ، وهو الشيخ عبد الرحمن البراك، حيث قال: (والله أعلم بمراد الطحاوي)[4]، وأما الشارح الآخر فقد حمل قول الطحاوي على معتقد أهل السنة بعد أن بين ما فيه من الإجمال، وهو الشيخ صالح آل الشيخ، حيث قال: (حقيقة الكسب الذي أثبته الطحاوي هنا بقوله: « خلق الله، وكسب من العباد»، نحمله على قول أهل السنة والجماعة، مع أنه يمكن حمله على قول الأشاعرة والماتريدية في ذلك، والأولى أن يحمل على الأصل، وهو ما يوافق القرآن والسنة؛ لأنه هو في جل عقيدته يوافق طريقة أهل السنة والحديث)[5].

(١) سورة الصافات: (٩٦).

(٢) قد توهم العبارة أن المعتزلة حصروا أفعال الشر في الإخراج عن عموم خلق الله، والصحيح أن المعتزلة يجعلون أفعال الخير -أيضًا- غير داخلة في خلق الله -تعالى-.

(٣) شرح الدكتور محمد الخميس، ص١١٢-١١٣، وانظر: شروح المشايخ: صالح الفوزان، ص٢٠٩-٢١٢، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٦٨٨، وأحمد الغامدي، ص٨٤.

(٤) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص٣٣٠.

(٥) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ٢/ ٢٧٥.

الاتجاه الثالث:

توجيه مراد الطحاوي على معنى الكسب بمفهومه عند الأشاعرة، يقول الشيخ عبد الله الغنيمان: (هذه مسألة اختلف فيها-أيضًا-بين أهل السنة وأهل البدع، والواقع أنه لا فرق بين الكسب والعمل، وإن كان عند المؤلف ومن اتبعه قد يفرقون بين الكسب وبين العمل، كما هي طريقة الأشعرية)(١).

وأما العبارة الثانية في المسألة وهي قول الطحاوي السابق في الاستطاعة، فقد اتفق شراح أهل السنة على حملها على دلالتها على تقسيم الاستطاعة إلى قسمين كما تقدم بيانه، يقول ابن أبي العز: (الاستطاعة والطاقة والقدرة والوسع، ألفاظ متقاربة، وتنقسم الاستطاعة إلى قسمين، كما ذكره الشيخ-رَحِمَهُ اللَّهُ-، وهو قول عامة أهل السنة، وهو الوسط، وقالت القدرية والمعتزلة: لا تكون القدرة إلا قبل الفعل، وقابلهم طائفة من أهل السنة(٢) فقالوا: لا تكون إلا مع الفعل، والذي قاله عامة أهل السنة: أن للعبد قدرة هي مناط الأمر والنهي، وهذه قد تكون قبله، لا يجب أن تكون معه، والقدرة التي بها الفعل لا بد أن تكون مع الفعل، لا يجوز أن يوجد الفعل بقدرة معدومة، وأما القدرة التي من جهة الصحة والوسع، والتمكن وسلامة الآلات فقد تتقدم الأفعال)(٣).

ويقول الشيخ الألباني في تقسيم الطحاوي للاستطاعة إلى قسمين:

---

(١) شرح الشيخ عبد الله الغنيمان، ص٢٤٣.

(٢) هذا تجوز من الشارح-رَحِمَهُ اللَّهُ-؛ لأن من قال بأن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل هم الأشاعرة، وهم لا يدخلون في دائرة أهل السنة بهذا الاعتبار، وإن كانوا من أهل السنة في مقابل الرافضة، انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، ٢/ ٢٢١.

(٣) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٢٦١.

(والأولى قال بها الأشاعرة والأخرى قال بها المعتزلة، والصواب القول بهما معًا على التفصيل الذي ذكره المؤلف-رحمه الله تعالى-)[1].

* * *

(١) شرح الشيخ الألباني، ص٨٨، وانظر: شروح المشايخ: عبد الرحمن البراك، ص٣٢٦-٣٢٨، وعبد الله الغنيمان، ص٢٤٠-٢٤٣، وصالح الفوزان، ص٢٠٨-٢٠٩، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٦٨٢-٦٨٧، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٢٥٦-٢٥٨، وأحمد الغامدي، ص٨٣، ومحمد الخميس، ص١١٠-١١١.

المبحث الثاني
اتجاه شراح المتكلمين

سبقت الإشارة المجملة إلى موافقة الأشاعرة والماتريدية لأهل السنة في إثبات خلق الله لكل شيء، ومن ذلك خلقه لأفعال العباد، وهذا هو مقتضى الإيمان بخلق الله وأمره الكوني، ولكن المخالفة تظهر في قولهم في قدرة العباد على أفعالهم، وهل لهم قدرة مؤثرة في مقدورها أم لا؟

لقد تفاوت الأشاعرة والماتريدية في ذلك، وفي الجملة فإنهم قالوا بأن أفعال العباد مخلوقة لله وهي كسب من العباد، واعتمدوا جميعًا على مصطلح «الكسب»، إلا أنهم اختلفوا في تفسيره إلى حد التباين بين علماء الفرقة الواحدة، بل قد يصل الاختلاف في تفسيره في قول العالم الواحد منهم(١).

والأصل الذي بنى عليه المخالفون لأهل السنة من القدرية والجبرية في باب القدر أصل واحد، تفرع عنه لوازم كل قول، وهو أنهم حصروا مفهوم القدرة من حيث هي قدرة بإحداث الفعل، ثم رتبوا على هذا الأصل استحالة أن يكون فعل العبد مخلوقًا لله مع تعلقه بقدرة العبد، بل إما أن يكون مخلوقًا لله-تعالى-فلا يتعلق بقدرة العبد، وهو ما التزمته الجبرية، وإما أن يكون متعلقًا بقدرة العبد فلا يكون مخلوقًا لله وهذا ما التزمته القدرية(٢).

والمقصود أن الأشاعرة والماتريدية فارقوا قول عامة القدرية في إخراجهم أفعال العباد من خلق الله، لكنهم نفوا أن يكون للعباد قدرة على

---

(١) كما هو: الحال في الجويني مثلًا.

(٢) انظر: الخلاف العقدي في باب القدر، للدكتور عبد الله القرني، ص١٩-٤٣.

أفعالهم بهذا المفهوم، وهم يعلمون أن نفي قدرة العباد على أفعالهم هو حقيقة القول بالجبر، ولا يريدون أن يضافوا إليه، فذهبوا إلى إثبات قدرة للعباد، غير أنها لا تؤثر في الفعل، ثم اختلفوا في تفسير نوع قدرة العباد على أفعالهم، وهذا الخلاف هو حقيقة ما يسمونه «بالكسب»، فأما الأشاعرة فقد تعدد تفسيرهم للكسب، ففسره أبو الحسن الأشعري بأنه إثبات قدرة حادثة للعباد لا تأثير لها في حدوث مقدورها، ولا في أي صفة من صفاته، وإنما يجري الله-تعالى-العادة أن يخلق عند تلك القدرة ما يشاء من الأفعال، وهذا الاقتران هو حقيقة الكسب عنده، وفي حكاية ذلك يقول الآمدي: (مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في حدوث مقدورها ولا في صفة من صفاته، وإن أجرى الله-تعالى-العادة بخلق مقدورها مقارنًا لها، فيكون الفعل خلقًا من الله-تعالى-إبداعًا وإحداثًا، وكسبًا من العبد لوقوعه مقارنًا للقدرة، ووافقه على ذلك جماعة من أصحابه)(١).

ولكن كثيرًا من أئمة الأشاعرة لم يوافقوا إمامهم في تفسيره للكسب، بل إن بعضهم وصف مذهبه في المسألة بالاضطراب، كما قال الجويني: (ومذهب أبي الحسن-رَحِمَهُ ٱللَّهُ-مختبط عندي في هذه المسألة)(٢)، وذكر في موضع آخر أنه تمويه لا حقيقة له(٣)، ووصف بعضهم كسب الأشعري بأنه: (صعب ودقيق ولذلك يضرب به المثل، فيقال هذا أدق من كسب

---

(١) أبكار الأفكار، ٢/ ٣٨٣، وانظر: مجرد مقالات الأشعري، لابن فورك، ص١٠٢، ونشر الطوالع، لساجقلي زاده، ص٤٣٢، والفرق الكلامية، للدكتورعبد الفتاح المغربي، ص٣٠٨.

(٢) البرهان في أصول الفقه، ١/ ١٩٥.

(٣) انظر: المصدر السابق، ١/ ٨٩.

الأشعري)[١]، ثم قرر أن: (القول بالكسب صعب)[٢]، وذكر الرازي أن: (التحقيق يظهر أن الكسب اسم بلا مسمى)[٣].

وذكر الشيخ المطيعي[٤] هذا التفسير للكسب، ضمن كلامه عن تفسير أئمتهم للكسب، ولم يضفه للأشعري على التصريح، ثم نقده نقدًا صريحًا بقوله: (ولا يخفى أن هذا المذهب ومذهب الجبرية واحد، فيلزم على كل من لمذهبين ما يلزم على الآخر، ولا ينفع التستر بقالب الاختيار وصورته الظاهرية المخالفة للواقع، لكن قد علمت حقيقة الحال في مذهب الجبرية فلتكن هي الحقيقة أيضًا في مذهب هؤلاء)[٥].

والحاصل أن كثيرًا من أئمة الأشاعرة لم يوافقوا إمامهم في تفسيره للكسب، وذهب آخرون إلى تفسيره بتفسير آخر غير الذي ذكره الأشعري.

من هذه التفسيرات ما ذهب إليه الباقلاني من أن قدرة العبد مؤثرة، ولكن تأثيرها محصور بما سماه «صفة الفعل» نافيًا أن تتعلق قدرة العبد بأصل الفعل وحدوثه، وقد لخص الرازي مذهب الباقلاني بقوله: (قال القاضي: قدرة العبد وإن لم تؤثر في وجود ذلك الفعل إلا أنها أثرت في صفة من صفاته، وتلك الصفة هي المسماة بالكسب؛ وذلك لأن الحركة التي هي طاعة والحركة التي هي معصية قد اشتركتا في كون كل منهما حركة،

(١) الروضة البهية، لأبي عذبة، ص٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص٢٧.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص٢٨٨.

(٤) هو: محمد بخيت بن حسين المطيعي الحنفي، مفتي الديار المصرية، ومن كبار فقهائها، من مؤلفاته: أحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدع من الأحكام، توفي سنة ١٣٥٤هـ. انظر: الأعلام، للزركلي، ٦/ ٥٠.

(٥) القول المفيد، ص١٠١.

وامتازت إحداهما عن الأخرى بكونها طاعة أو معصية، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فثبت أن كونها حركة غير كونها طاعة أو معصية، فذات الحركة ووجودها واقع بقدرة الله-تعالى-، أما كونها طاعة أو معصية فهو صفة واقعة بقدرة العبد)(١).

لكن بعض أئمة الأشاعرة لم يرتضوا ما أثبته الباقلاني من تأثير قدرة العبد، وهو ما سماه «صفة الفعل»؛ لأنه إن كان هذا التأثير بدون خلق الرب لزم أن تكون بعض الحوادث غير داخله في خلق الله، وإن كان هذا التأثير أمرًا مجهولًا فهي أحوال، والقول بالأحوال قول باطل، وفي ذلك يقول الآمدي: (القول بهذه الصفة التي هي أثر القدرة الحادثة عند القائل بها، مع كونها مجهولة فهي من الأحوال، والقول بالأحوال باطل...، وبتقدير صحة الأحوال إما أن يكون العبد مستقلًّا بإثباتها أو أنه لا يستقل بإثباتها إلا مع القدرة القديمة على ما عرف من اختلاف مذهبه في ذلك، فإن كان الأول فقد وقع فيما فر عنه من تأثير القدرة الحادثة في نفس الفعل، ومن وجود خالق مع الله-تعالى-، وإن كان الثاني فيلزم منه مخلوق واحد بين خالقين، وهو محال)(٢).

وقد أورد الإمام ابن تيمية إيرادًا ملزمًا لقول الباقلاني، حيث قال: (من قال: إن القدرة مؤثرة في صفة الفعل لا في أصله، كما يقول القاضي أبو بكر ومن وافقه، فإنه إن أثبت تأثيرًا بدون خلق الرب، لزم أن يكون بعض الحوادث لم يخلقه الله-تعالى-، وإن جعل ذلك معلقًا بخلق الرب، فلا فرق

(١) المطالب العالية، للرازي، ٩/ ١٠، وانظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ١/ ٩٦.
(٢) أبكار الأفكار، ٢/ ٤٢٤.

بين الأصل والصفة)[١].

ومن التفسيرات التي ذهب إليها بعض أئمة الأشاعرة أن الفعل يقع بمجموع قدرتين، القدرة الحادثة والقدرة القديمة، وهو قول أبي إسحاق الإسفراييني[٢]، وكان الجويني في أول أمره يفسر الكسب على طريقة الأشعري، ويقرر أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلًا، معللًا ذلك بأنه (ليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقاتها؛ إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه)[٣]، إلا أنه تبين له فساد هذا القول في العقيدة النظامية، حيث قال: (قد تقرر عند كل حاط بعقله مرقى عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد أن الرب-سبحانه وتعالى-مطالب عباده بأعمالهم في حياتهم، وداعيهم إليها...، فمن أحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم، فهو مصاب في عقله، أو مستقر على تقليده، مصمم على جهله، ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع لطلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون)[٤].

وأما التعليل الذي سبق أن قرره الجويني في كتاب الإرشاد، وهو أنه لا يلزم من تعلق القدرة أن تؤثر في مقدورها، قياسًا على أنه لا يلزم من تعلق العلم والإرادة أن يؤثرا في المعلوم والمراد، فقد رد عليه بنفسه، حيث قال: (ومن زعم أن لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها، كما لا أثر للعلم في معلومه،

---

(١) منهاج السنة، ٣/ ١١٣.

(٢) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي، ص١٩٤، والمواقف، للإيجي، ص٥١٥.

(٣) الإرشاد، ١٧٤.

(٤) النظامية، ص٤٢-٤٣.

فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألوانًا وإدراكات، وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال)(١).

والجويني لما تبين له فساد مذهب أصحابه، لم يرجع إلى مذهب أهل السنة، إنما اختار-على التحقيق-قولًا ملفقًا من قول المعتزلة وقول الفلاسفة، حيث أثبت للعبد قدرة مستقلة تؤثر في مقدورها، لكن ليس على سبيل الاستقلال عن الله-تعالى-، بل هذه القدرة مخلوقة لله-تعالى-مع عدم تعلق قدرة الله بقدرة العباد، إنما يكون التعلق بمعنى التكوين عن سبب قبلها (بحيث تكون النسبة بين ذلك السبب والقدرة كالنسبة بين فعل العبد وتلك القدرة وهكذا تتسلسل الأسباب إلى أن ينتهي الأمر إلى الله-تعالى-والتسلسل في الأسباب بهذا المعنى هو الذي حمل بعض أئمة الأشاعرة على القول بأن الجويني قد أخذ بقول الفلاسفة الإلهيين في تسلسل الأسباب)(٢).

ومن تفسيرات أئمة الأشاعرة للكسب ما ذهب إليه الغزالي، من أن العبد إنما هو محل للفعل، ولا تأثير له في فعله، وفرق بين فعل الرب وفعل العبد بأن الرب هو المخترع الخالق للفعل، والعبد هو المحل الذي خلق الله فيه القدرة والإرادة والعلم، وهذا الترابط بينهما من قبيل ارتباط الشرط بالمشروط، يقول في ذلك: (فمعنى كون الله-تعالى-فاعلًا أنه المخترع الموجد، ومعنى كون العبد فاعلًا أنه المحل الذي خلق فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة بعد أن خلق فيه العلم، فارتبطت القدرة بالإرادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط، وارتبط بقدرة الله ارتباط المعلول بالعلة

(١) المصدر السابق، ص٤٤.

(٢) الخلاف العقدي في باب القدر، للدكتور عبد الله القرني، ص١١٠، وانظر: السببية عند الأشاعرة، لجمعان الشهري، ص٢٨٥-٢٦١.

وارتباط الُمختَرَع بالمُخترِع)[١].

واضطرب تفسير الرازي للكسب، حتى إنه في بعض كتبه قرر (أن الكسب اسم بلا مسمى)[٢]، وأن الإنسان (مضطر في اختياره وأنه ليس في الوجود إلا الجبر)[٣]، ومقصوده بذلك أن حقيقة القدرة التي أثبتها أصحابه الأشاعرة لا حقيقة لها، إذا لم يكن لها أثر في مقدورها، ولا فرق بعد ذلك أن يعبر بلفظ الكسب أو بلفظ الجبر.

وقد حصل التعارض عند الرازي بين إثبات الصانع والقول باختيار العبد، فانتهى إلى اعتقاد أن الجبر لازم في المسألة، حيث قال: (إن إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر، لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح، وهو نفي الصانع، ولو توقفت لزم الجبر. وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدرة، بل هاهنا سر آخر هو فوق الكل، وهو أنا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح، وهذا يقتضي الجبر، ونجد أيضًا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزمًا بديهيًّا بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهي، وذلك يقتضي مذهب المعتزلة، فكأن هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية، وبحسب العلوم النظرية، وبحسب تعظيم الله -تعالى- نظرًا إلى قدرته وحكمته، وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية، فلهذه المآخذ التي شرحناها والأسرار التي كشفنا عن حقائقها

(١) إحياء علوم الدين، ٤/ ٢٥٦.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي، ص٢٨٨.

(٣) المباحث المشرقية، للرازي، ص٥٤٤.

صعبت المسألة وغمضت وعظمت)(١).

وليس المقصود هنا نقد هذا القول وبيان ظهور مخالفته للشرع والعقل وتضمنه للقدح في الشرع وأنه يمكن أن يأتي بما هو متناقض في نفسه، إنما المقصود أن تفسير الأشاعرة للكسب جاء مختلفًا بحيث لا يستطيع الباحث أن ينسب إليهم تفسيرًا واحدًا يتفقون عليه.

أما الماتريدية فيجمعهم أنهم قالوا بنفي تأثير القدرة الحادثة في مقدورها، وأن إثبات ذلك يناقض توحيد الله بأفعاله، ثم أثبتوا للعبد قدرة وجعلوا علاقتها في مقدورها مفسرة بمعنى الكسب، على أن رأي جمهورهم في الكسبقريب من تفسير الباقلاني، حيث أثبتوا تأثيرًا للعبد في صفة فعله لا في أصلها وإيجادها، يقول البياضي: (أصل الفعل بقدرة الله، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد، وهو مذهب جمهور الماتريدية...، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني)(٢).

ويقول ساجقلي زاده: (اعلم أن أصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نباشره من الأفعال الاختيارية وبين ما نحسه من حركات الجمادات، فإنهم علموا بالبداهة أن للاختيار مدخلًا في الأول دون الثاني، ومنعه البرهان الدال على أن الله-تعالى-خالق كل شيء، أي مشيءٍ عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد على طريق التأثير، جمعوا بين الأمرين، وقالوا: الأفعال واقعة بقدرة الله-تعالى-وكسب العبد، على معنى: أن الله-تعالى-أجرى عادته بأن العبد

(١) مفاتيح الغيب، ٢/ ٢٩٥، وانظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، للزركان، ص٥٢٩-٥٣٢، وموقف الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، للدكتورة خديجة العبد الله، ٢/ ٧٨١-٧٩١.

(٢) إشارات المرام، ص٢٥٦.

إذا صمم العزم على الفعل يخلقه الله-تعالى-، وعلى هذا يكون العبد الموجد لفعله وإن لم يكن موجدًا، وهذا القدر كاف في التكليف)[(١)]، وقد مال بعض المعاصرين من الأشاعرة إلى هذا القول[(٢)].

ويجاب عما ذهبت إليه الماتريدية بما قيل في تفسير الباقلاني للكسب، فإما أن يكون هذا التأثير الذي أثبتوه متعلقًا بموجود أو معدوم، فإن أثبتوه معدومًا فهذا هو القول بالأحوال، وإن أثبتوه موجودًا فقد أثبتوا للعبد تأثيرًا مستقلًّا لا يدخل تحت خلق الله، وهذا هو ظاهر مذهبهم، وبه يختلفون عن الأشاعرة ويتوافقون مع المعتزلة والقدرية بعض الاتفاق، يقول أبو عذبة: (الكسب عند الأشاعرة هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير...، والكسب عند الماتريدية-كما قال النسفي في الاعتماد في الاعتقاد- هو صرف القدرة إلى أحد المقدورين، وهو غير مخلوق)[(٣)].

ويقول الشيخ مصطفى صبري[(٤)]: (أفعال العباد عندهم[(٥)] مخلوقة لله-تعالى-ولا خلاف لجمهورهم فيه مع الأشاعرة، ولا في وجود قدرة للعباد دون تأثيرها، أما إرادة العباد فهي محط الخلاف بين الفريقين، لكونها مخلوقة لله-تعالى-عند الأشاعرة كقدرتهم وأفعالهم، وعند الماتريدية لها

(١) نشر الطوالع، ص٤٣٤-٤٣٥، وانظر: التمهيد، للنسفي، ص١٠٤، ونظم الفرائد، ص٥٣، والروضة البهية، لأبي عذبة، ص٢٧، والاستبصار، للكوثري، ٥-١٩، وحقيقة الخلاف بين المتكلمين، للدكتور عبد الفتاح المغربي، ص٩١-٩٢، وإمام أهل السنة الماتريدي، له، ص٤١٢.

(٢) انظر: الإنسان مسير أم مخير، للبوطي، ص٧٩-٨٣.

(٣) الروضة البهية، ص٤٢-٤٣.

(٤) هو: مصطفى صبري، من علماء الحنفية، فقيه باحث، تركي الأصل والمولد والمنشأ، ١٣٧٣هـ، من مؤلفاته: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، وموقف البشر تحت سلطان القدر. انظر: الأعلام، للزركلي، ٧/ ٢٣٦.

(٥) يعني: الماتريدية.

معنيان، إرادتهم الكلية وهي عندهم مخلوقة لله-تعالى-، أما إرادتهم الجزئية فغير مخلوقة، وأمرها بأيديهم، وهي ما يملكونه من أفعالهم المنسوبة إليهم ومدار تكليفهم بها)(١).

وهذا ما ذكره بعض الباحثين عنهم(٢)، ولأجله لم يلتزم بعض متأخريهم هذا اللازم كساجقلي زاده، حيث ذكر أن اختيار العبد أيضًا مخلوق، وليس للعبد فيه أي مدخل، ثم انتهى إلى أن (حاصل الأمر الجبر)(٣).

فالماتريدية وافقوا الأشاعرة في نفي تأثير قدرة العبد، إلا أنهم خالفوهم في الإرادة التي يسمونها بالإرادة الجزئية، ومع ذلك فقد ذهب بعض أئمتهم إلى تفسير الكسب بوجه يقارب تفسير الإسفراييني من الأشاعرة(٤).

ومما سبق يمكن القول إن قدرة العباد ليست مؤثرة عند الفريقين، ولهذا صار قولهم في الاستطاعة موافقًا لذلك؛ فأما الأشاعرة فقالوا بأن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل لا قبله؛ لأن القدرة إن وصف بها العبد قبل الفعل لزم وقوع أثرها قبله، كما يلزم منه مشاركة الله في شيء مما يختص به، يقول الباقلاني: (فإن قال قائل: فهل تزعمون أنه يستطيع الفعل قبل اكتسابه أو في حالة اكتسابه؟ قلنا: لا، بل في حالة اكتسابه، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك)(٥).

وأما الماتريدية فقد ذهب جمهورهم إلى تقسيم الاستطاعة إلى قسمين:

---

(١) موقف البشر تحت سلطان القدر، ص٥٦-٥٧.

(٢) انظر: الماتريدية، للحربي، ص٤٤١-٤٤٢، والخلاف العقدي في باب القدر، للدكتور عبد الله القرني، ص١١٦-١٢٠.

(٣) نشر الطوالع، ص٤٣٥.

(٤) انظر: أصول الدين، للبزدوي، ص١١١-١١٥، والصحائف الإلهية، للسمرقندي، ص٣٨٥.

(٥) التمهيد، ص٣٢٤-٣٢٥، وانظر: الإنصاف، له، ص٤٤-٤٥، واللمع، للأشعري، ص١٣٦ والإرشاد، للجويني، ص١٧٨-١٨٤، والفرق الكلامية، للدكتور عبد الفتاح المغربي، ص٣١٠.

١- استطاعة بمعنى سلامة الآلات والأسباب، وهي قبل الفعل، وصحة التكليف تستند إلى هذه الاستطاعة.

٢- استطاعة بمعنى حقيقة القدرة، وهي التي لا تكون إلا مع الفعل.

يقول أبو المعين النسفي: (ثم الاستطاعة عندنا قسمان، أحدهما: سلامة الأسباب والآلات والجوارح والأعضاء...، وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة؛ إذ العادة جارية أن المكلف لو قصد اكتساب الفعل عند سلامة الأسباب وتوفر الآلات لحصلت له القدرة الحقيقية...، والثانية: الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة، وهي المعنية بقوله: ﴿مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ ﴾[١]، ألا يرى أن الله قد ذمهم بذلك، والذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب والآلات لا بانعدام سلامة الأسباب وصحة الآلات)[٢].

ويلاحظ أن هذا التقسيم موافق في ظاهره لتقسيم أهل السنة، مما جعل بعض الباحثين يقرر أن الماتريدية موافقون لأهل السنة في ذلك[٣]، إلا أن هذا غير دقيق؛ لأنه سبق بيان أن الماتريدية ينفون أثر قدرة العبد في فعله، وأن العبد إذا أراد إرادة جازمة وقع فعله بقدرة الله-تعالى-، فالقدرة الحقيقية عندهم هي التي تكون مع الفعل، لأن متعلق القدرة هو وقوع الفعل ولذلك يجعلون الاستطاعة الثانية هي حقيقة القدرة، أما الاستطاعة الأولى فإنما هي مجرد سلامة الأعضاء والآلات التي يقع بها الفعل، لا أن العبد يوصف بقدرة حقيقية صالحة للضدين الفعل والترك، كما هو قول أهل السنة، وهذا

---

(١) سورة هود: (٢٠).

(٢) التمهيد، ص٨٥، وانظر: تبصرة الأدلة، له، ٢/ ٧٨٠-٧٨٤، والتوحيد، للماتريدي، ص٣٤٢-٣٤٣، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص٦٧٣-٦٧٤، والاعتماد، للنسفي، ص٢٧٨-٢٨٠.

(٣) انظر: الماتريدية، للحربي، ص٤٤٦.

فرق دقيق بين القولين، وإن كان ظاهرهما يشعر بأنهما قول واحد.

وعليه فالماتريدية يقولون بأن القدرة الثانية عرض، والعرض يستحيل بقاؤه، لأن العرض لا يبقى زمانين، وفي ذلك يقول أبو المعين النسفي: (وأهل الحق يقولون: إن الاستطاعة التي يحصل بها الفعل عرض، ولا بقاء للأعراض)(١)، ويقول أبو البركات النسفي: (ثم الاستطاعة الثانية مقارنة للفعل؛ لأنها لو تقدمت لاستحال وجودها عند الفعل؛ لأنها عرض، وهو لا يبقى زمانين)(٢).

وعند التحقيق فإن الماتريدية لا يثبتون الاستطاعة إلا مع الفعل، أما ما يثبتونه قبل الفعل فإنما هو مجرد سلامة الآلات والأسباب التي هي شرط لصحة تكليف العباد، لا أن العبد موصوف بقدرة حقيقية صالحة للضدين كما سبق، ولهذا فقد صرح أئمتهم بأن الاستطاعة في الحقيقة لا تكون إلا مع الفعل، والنسفي مع تقريره بأن الاستطاعة تنقسم إلى قسمين بالاعتبار السابق، فقد انتهى إلى أن الاستطاعة (مقارنة للفعل لا سابقة عليه)(٣).

وكذلك فعل الصفار فقد قسم الاستطاعة إلى قسمين، ثم رد على من ألزمهم بتقدم الاستطاعة التي بمعنى القدرة على الفعل؛ لأنهم يقولون بمنع تكليف ما لا يطاق، حيث قال: (واحتج من قال بتقدم الاستطاعة على الفعل بأنا أجمعنا على امتناع تكليف ما لا يطاق، فلو لم تتقدم الاستطاعة على الفعل لم يصح التكليف، قيل له: سلامة الحال تكفي لصحة التكليف، وهي سلامة الآلة التي هي محل الفعل، فإن قيل: اعتبار ما قلتم يؤدي إلى

(١) التمهيد، ص٨٨.
(٢) الاعتماد في الاعتقاد، ص٢٨٠.
(٣) التمهيد، ص٩٣.

المحال؛ لأنه لا يؤمن العبد حتى يقدر، ولا يقدر حتى يؤمن، فلا يكون مؤمنًا أبدًا، قيل له: هذا لو قلنا بتقدم أحدهما على الآخر، فأما إذا قلنا: إنهما يكونان معًا لم يؤدِّ إلى محال)(١).

ويذكر التفتازاني الإشكال الذي يرد على الماتريدية وهو أنه كيف يقال بأن الاستطاعة الأولى صفة للمكلف، وقد فسرت عندهم بمعنى سلامة الأسباب، وسلامة الأسباب ليست صفة للمكلف، ويجيب عنه بقوله: (المراد سلامة الأسباب والآلات له، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال: هو ذو سلامة الأسباب، إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة، وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، التي هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول)(٢).

والذي يظهر -والله أعلم- أن الخلاف بين قول الأشاعرة والماتريدية في هذه المسألة، ليس فرعًا عن خلافهم في القدرة، وإنما هو فرع عن خلافهم في الحكمة والتعليل والتحسين والتقبيح؛ فالماتريدية يرون لزوم صحة الآلات المتقدمة على الفعل حتى يصح التكليف، لأن التكليف مع عدم سلامة الآلات ممتنع؛ لمنافاته للحكمة التي يثبتونها لله -تعالى-، في حين أن الأشاعرة لا يمنعون من تكليف من فقد سلامة الآلات؛ لأنهم يرون أنه لا يقبح من الله شيء، وأن أفعال الباري لا تعلل بحكمة، ولهذا مال بعض الماتريدية إلى القول بأن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل، ولم يلتفتوا إلى

---

(١) تلخيص الأدلة، ص٦٧٤.

(٢) شرح العقائد النسفية، ص١٠٥-١٠٦.

تقسيم أصحابهم[١]؛ ولهذا ذكر بعض الباحثين أن الخلاف بين الفريقين لا حقيقة له[٢].

ومما يؤكد ذلك أن الرازي من أئمة الأشاعرة ومع ذلك خالف أصحابه وقال بتقسيم الاستطاعة إلى قسمين على الوجه الذي قال به جمهور الماتريدية، وأجاز تكليف ما لا يطاق كما سيأتي، لأنه يوافق أصحابه بالقول بنفي الحكمة والتعليل في أفعال الله وأنه لا يقبح من الله شيء.

وقد وردت في الطحاوية عبارتان في هذه المسألة، وهما: قول الطحاوي: (وأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد)[٣]، والثانية: قوله في الاستطاعة: (والاستطاعة التي يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذي لا يجوز أن يوصف المخلوق به فهي مع الفعل، وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات فهي قبل الفعل وبها يتعلق الخطاب وهو كما قال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[٤])[٥].

فأما العبارة الأولى فلم يجد شراح المتكلمين في ظاهرها أي إشكال؛ لأن التعبير بالكسب هو التعبير المشهور عندهم، ولذا حملوها على ما يعتقدونه في «الكسب»، ولم يستفصلوا فيها،كما حصل من بعض شراح أهل السنة، وفي الجملة يمكن القول بأن تفسير شراح المتكلمين للكسب على ثلاثة اتجاهات:

---

(١) انظر: أصول الدين، للبزدوي، ص١٢٠، والبداية من الكفاية، للصابوني، ص١٠٧.
(٢) انظر: إمام أهل السنة الماتريدي، للدكتور عبد الفتاح المغربي، ص٢٦٧.
(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢٧.
(٤) سورة البقرة: (٢٨٦).
(٥) المصدر السابق، ص٢٦.

الاتجاه الأول:

حمله على ظاهره وعدم الاستفصال في معنى الكسب والاكتفاء بتقرير أن أفعال العباد ليست مخلوقة لهم، وإنما هي مخلوقة لله وهي مضافة إليهم على سبيل الكسب، وهو غالب اختيار الشراح، يقول القسطنطيني: (لو لم يكن الكسب في وسع العبد لما كلف بشيء من التكاليف، ولكلف بما ليس في وسعه)(١).

الاتجاه الثاني:

حمله على الكسب بمفهومه عند الماتريدية، وفي ذلك يقول الأقحصاري: («وكسب من العباد» باختيارهم الجزئي، ولذا يثابون بها ويعاقبون عليها، لأن الكسب هو الفعل الذي يعود على فاعله من نفع أو ضرر، لقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾(٢)، يعني كلما أرادوا فعلًا وباشروا باختيارهم خلقه الله، فكان كسبًا لهم، ومخلوقًا لله)(٣).

الاتجاه الثالث:

حمله على الكسب بمفهومه عند الأشاعرة، وفي ذلك يقول الشيخ جبران: (وكسب للعباد: أي ونقول إنها أي أفعال العباد بكسب للعباد، فيحاسبون عليها قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾(٢)، خلافًا للجبرية القائلين بأنها ليست بكسب للعبد، تقع اضطرارًا كحركة المرتعش وأجيب بأنه لو كان كذلك لسقط التكليف، والفرق بين الخلق والكسب أن

(١) شرح القسطنطيني، ل١٤، وانظر: شرح الناصري، ٢٦٢، وشرح الهندي، ص٤٦، وشرح الصرغمتشي، ل٤١-٤٢، وشرح الميداني، ص١٢٢، والشرح الكبير، للحبشي، ص٣٠١، والشرح الصغير، له، ص٨٧.
(٢) سورة البقرة: (٢٨٦).
(٣) شرح الأقحصاري، ص٢٢٨، وانظر: شرح الشيباني، ص٤١-٤٢، وشرح القونوي، ل٥٠-٥٢.

المقدور مخترع ومكتسب، فمن حيث كونه مخلوقًا يضاف إلى الله -تعالى- ومن حيث كونه كسبًا يضاف إلى العبد فيكون مكلفًا به، فالعبد مسير في صورة مخير، لأنه لا تأثير له في شيء وإنما التأثير لله -عز وجل-، فمكسوب العبد إنما هو بتأثير قدرة الله وما كان كذلك فهو عين المخلوق لله)(١).

أما العبارة الثانية وهي المتعلقة بالاستطاعة، فقد حملها هؤلاء الشراح على تقسيم الماتريدية للاستطاعة، يقول الصرغمتشي: (الاستطاعة والطاقة والقدرة كلها مترادفة، فصحة التكليف يعتمد الاستطاعة التي هي سلامة الآلات، التي هي سابقة على الفعل بلا خلاف وهي دالة على وجود القدرة الحقيقية عند الفعل ظاهرًا، وهي المعنية بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾(٢)...، وأما حقيقة القدرة فهي المرادة بقوله: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾(٣)؛ لأن الذم إنما يلحقهم بسبب انعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب والآلات...، وهذه الاستطاعة عرض تحدث عندنا مقارنة للفعل، وليست سابقة على الفعل)(٤).

وقد سبق بيان أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية لا حقيقة له، ولذلك فإن الشراح الذين مالوا إلى طريقة الأشاعرة لم يستشكلوا هذه العبارة، وهذا يؤكد أن الخلاف بينهم لا حقيقة له.

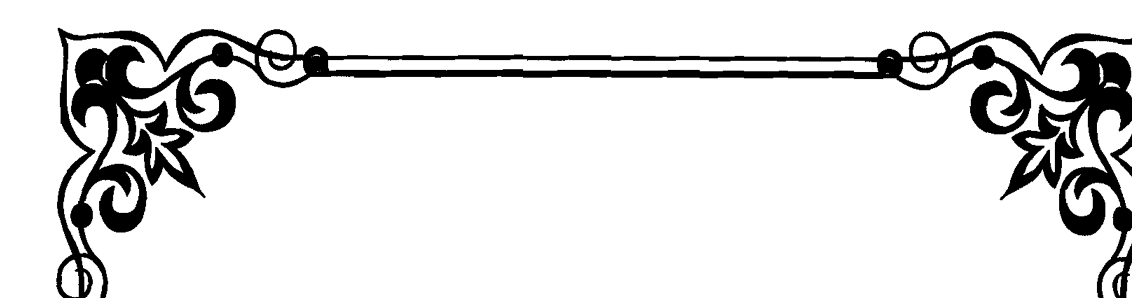
---

(١) شرح جبران، ص٧٧.

(٢) سورة آل عمران: (٩٧).

(٣) سورة هود: (٢٠).

(٤) شرح الصرغمتشي، ل٤١، وانظر: شرح الناصري، ل٢٦١-٢٦٢، وشرح الشيباني، ص٣٩، وشرح الهندي، ص١٤٤-١٤٥، وشرح القونوي، ل٤٨، وشرح القسطنطيني، ل١٤، وشرح الميداني، ص١٢٠-١٢١، وشرح الأقحصاري، ص٢٢٥-٢٢٧، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٩١-٢٩٣، والشرح الصغير، له، ٨٦-٨٧، وشرح جبران، ص٧٧.



الفصل الثالث
اتجاه الشراح في التكليف بما لا يطاق

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.







المبحث الأول

اتجاه شراح أهل السنة

يعتقد أهل السنة أن الله كلف العباد وفق طاقتهم وقدرتهم، وهذا الأمر مبني على مسألة الاستطاعة حيث يثبتون التي قبل الفعل، وعلى أن أفعال الله وأوامره مبنية على حكمته -تعالى-، وأن أمر العباد بما لا يستطيعون مما ينافي حكمته البالغة.

ومن ثم فإن أهل السنة يرون عدم جواز تكليف ما لا يطاق(١)، لكن مصطلح «ما لا يطاق» صار يطلق على عدة معان(٢)، وهي:

١- ما لا يطاق لامتناعه الذاتي كالجمع بين النقيضين، والجمع بين الفعل والترك في حالة واحدة.

٢- ما لا يطاق للعجز عنه كتكليف الأبكم الكلام، والإنسان الطيران.

٣- ما لا يطاق للاشتغال بضده، كاشتغال المشرك بالشرك عن التوحيد، وكاشتغال المكذب بالتكذيب عن التصديق.

أما النوع الأول والثاني فقد اتفق أهل السنة على عدم جواز التكليف بهما؛ لأنه مناف للحكمة الإلهية، وأما النوع الثالث وهو ما لا يطاق للاشتغال بضده، فيجيزون التكليف به، لكنهم يمنعون من تسميته بما لا يطاق؛ لأن هذه التسمية مخالفة للنصوص الشرعية، ولا تستقيم إلا على مذهب من جعل الاستطاعة مع الفعل فقط، أما من فرق وأثبت الاستطاعة المصححة للفعل فلا يكون هذا النوع عنده مما لا يطاق.

---

(١) انظر: التكليف في ضوء القضاء، للدكتور أحمد العبد العال، ص٤٥-٥١.

(٢) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، ١/ ٦٠-٦١، ومجموع الفتاوى، له، ٨/ ١٣٠، ٣٠١.

وبهذا يتبين أن مسألة التكليف بما لا يطاق مبنية على أصلين: الاستطاعة، والحكمة والتعليل.

وقد ورد في العقيدة الطحاوية عبارة تتعلق بهذه المسألة، وهي قول الطحاوي: (ولم يكلفهم الله-تعالى-إلا ما يطيقون ولا يطيقون إلا ما كلفهم وهو تفسير: «لا حول ولا قوة إلا بالله» نقول: لا حيلة لأحد ولا حركة لأحد ولا تحول لأحد عن معصية الله إلا بمعونة الله ولا قوة لأحد على إقامة طاعة الله والثبات عليها إلا بتوفيق الله)(١).

والشطر المتعلق بهذه المسألة ارتباطًا وثيقًا هو قوله: « ولم يكلفهم الله-تعالى-إلا ما يطيقون»، وقد وجه شراح أهل السنة ذلك بدلالته على عدم جواز تكليف ما لا يطاق؛ لأنه مناف للحكمة الإلهية؛ ولأن الله أقدر العباد على الفعل وهذه هي الاستطاعة المصححة، ومن ثم فإنه كلفهم بما هم قادرون عليه، وذكر بعضهم أن هذه العبارة تخالف منهج من جوز تكليف ما لا يطاق وهم الأشاعرة، يقول الشيخ عبد العزيز الراجحي: (هذا هو معتقد أهل السنة والجماعة، وهو أن الله-تعالى-لا يكلف العبد إلا ما يستطيع، قال سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾(٢)، وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾(٣))(٤).

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٧.

(٢) سورة الطلاق: (٧).

(٣) سورة البقرة: (٢٨٦).

(٤) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ٢/ ٦٩٣، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٢٧٨-٢٨٠، وعبد الرحمن البراك، ص٣٣١، وعبد الله الغنيمان، ص٢٤٤، وصالح الفوزان، ص٢١٢، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٢٧٦-٢٧٨، وأحمد الغامدي، ص٨٥، ومحمد الخميس، ص١١٣.

وأما الشق الثاني من العبارة وهو قوله: « ولا يطيقون إلا ما كلفهم... إلى آخره»، فقد انقسم الشراح فيه عدة اتجاهات، وهي:

الاتجاه الأول: تغليط الطحاوي لكون عبارته-وفق رأيهم-لا توافق معتقد أهل السنة؛ لأنهم فهموا منها أن العباد لا يستطيعون إلا ما أمرهم الله به، وليسوا قادرين على أكثر من ذلك، وهذا في نظرهم غلط؛ لأن الله كلف العباد بما يستطيعونه، ولو كلفهم فوق ذلك لأطاقوه ولكنه تعالى خفف عنهم بفضله ورحمته، يقول الشيخ عبد العزيز ابن باز في ذلك: (هذا غير صحيح بل المكلفون يطيقون أكثر مما كلفهم به سبحانه، ولكنه- ﷺ-لطف بعباده ويسر عليهم ولم يجعل عليهم في دينهم حرجًا فضلًا منه وإحسانًا)(١).

ويقول الشيخ عبد العزيز الراجحي: (معنى هذا الكلام أن الإنسان لا يستطيع أكثر مما كلف به، وهذا باطل...، فقول الطحاوي هذا غلط يتمشى مع مذهب الجبرية، الذين يقولون: إن الطاقة والوسع لا تكون إلا مع الفعل، فهذا من أخطائه عفا الله عنا وعنه)(٢).

الاتجاه الثاني: استشكال هذا القول لنفس العلة التي غلط لأجلها أصحاب الاتجاه الأول الطحاوي في ذلك، مع محاولة حمله على مايوافق معتقد أهل السنة، فابن أبي العز فسر العبارة بأن العباد لا يستطيعون-الاستطاعة التي بمعنى التوفيق-إلا ما أقدرهم الله عليه، ولكنه عاد واستشكل بأن التكليف لا يأتي بمعنى الإقدار، وإنما يستعمل بمعنى الأمر والنهي،

(١) شرح الشيخ ابن باز، ص١٤.

(٢) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ٢/ ٦٩٧، وانظر: شروح المشايخ: عبد الرحمن البراك، ص٣٣١، وصالح الفوزان، ص٢١٢-٢١٣، وأحمد الغامدي، ص٨٥.

حيث قال: (قوله: «ولا يطيقون إلا ما كلفهم به، إلى آخر كلامه» أي: ولا يطيقون إلا ما أقدرهم عليه، وهذه الطاقة هي التي من نحو التوفيق، لا التي من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات، «ولا حول ولا قوة إلا بالله» دليل على إثبات القدر، وقد فسرها الشيخ بعدها،ولكن في كلام الشيخ إشكال، فإن التكليف لا يستعمل بمعنى الإقدار، وإنما يستعمل بمعنى الأمر والنهي، وهو قد قال: «لا يكلفهم إلا ما يطيقون ولا يطيقون إلا ما كلفهم» وظاهره أنه يرجع إلى معنى واحد، ولا يصح ذلك، لأنهم يطيقون فوق ما كلفهم به، لكنه-سبحانه-يريد بعباده اليسر والتخفيف...، ففي العبارة قلق)[١].

فالشارح-هنا-حاول الاعتذار للطحاوي لأنه فهم من ظاهر كلامه ما فهم منه أصحاب الاتجاه الأول، ثم فسره لكنه عاد واستشكله، وقاربه في هذا الشيخ عبد الله الغنيمان حيث ذكر أن العبارة تحتمل معنيين، معنى غلطًا وهو أن العباد لا يستطيعون إلا ما أمرهم الله به ولا يستطيعون أكثر من ذلك، ومعنى آخر ذكر أنه ينبغي حمل كلام الطحاوي عليه، وهو أن المعنى: (لا يفعلون بتقدير الله-جل وعلا-إلا ما أقدرهم عليه قدرًا وإرادة، وليس قوة بهم وإرادة منهم، فإنهم يريدون ما لا يكون ويكون ما لا يريدون، أي أنه لا يقع منهم إلا ما أراده الله وشاءه كونًا وقدرًا)[٢].

ويلاحظ أن المعنى الثاني الذي ذكره الشيخ هو نفس المعنى الذي حمله عليه ابن أبي العز، ولكن ابن أبي العز عاد واستشكل ذلك بأن التكليف لا

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٢٨١، وانظر: شرحي الشيخين: محمد ابن مانع، ص٢٢، وناصر الألباني، ص٩٥-٩٦.

(٢) شرح الشيخ عبد الله الغنيمان، ص٢٤٥.

يأتي بمعنى الإقدار، والشيخ هنا لم يستشكل ذلك، وقريب من هذا أيضًا ما ذكره الشيخ صالح آل الشيخ حيث حمل العبارة على معنى صحيح[١].

الاتجاه الثالث: تفسير كلام الطحاوي وفق المعنى الذي خطأه فيه أصحاب الاتجاه الأول وحاول أصحاب الاتجاه الثاني البعد عنه، مع موافقة هذا المعنى وعدم تخطئته، يقول الدكتور محمد الخميس: (العباد لا يطيقون إلا ما كلفهم الله به، فلو أنهم أطاقوا غيره لكلفهم الله به، فلما لم يكلفهم بأكثر مما كلفهم به، دل على أنهم لا يطيقون غيره)[٢].

* * *

(١) انظر: شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ٢/ ٢٧٩.
(٢) شرح الدكتور محمد الخميس، ص١١٣.

المبحث الثاني

اتجاه شراح المتكلمين

تستند مسألة التكليف بما لا يطاق عند الأشاعرة والماتريدية على أصلين، هما: الحكمة والتعليل، والاستطاعة، وحيث سبق بيان المعاني التي يراد بها مصطلح التكليف بما لا يطاق(١)، فإن المهم في هذا المقام الإشارة إلى أن جمهور الأشاعرة يجيز التكليف بالنوع الأول وهو الممتنع الذاتي؛ لأنهم يقولون بأن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل، بل حكى بعضهم الإجماع على ذلك، يقول الإيجي: (التكليف بهذا جائز، بل واقع إجماعًا؛ وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفًا)(٢).

وجوز آخرون منهم التكليف بالقسم الثاني-وهو الممتنع للعجز عنه- بناء على القول في الاستطاعة، وبنفي الحكمة والتعليل في أفعال الله، كما يجيز بعضهم التكليف بالممتنع بذاته بناء على نفي الحكمة وأن الله لا يقبح منه شيء(٣).

أما الماتريدية فبناء على إثباتهم الاستطاعة التي قبل الفعل-على ما سبق بيانه-، وإثباتهم الحكمة والتعليل في أفعال الله، فقد صاروا إلى عدم جواز تكليف ما لا يطاق بأقسامه، فأما القسم الأول فمنعوا من جوازه بناء

---

(١) انظر: ص٤٥٥.

(٢) المواقف، / ٢٩١، وانظر: الإرشاد، للجويني، ص١٨٦، والاقتصاد، للغزالي، ص٤٣٨-٤٤٧، ومعالم أصول الدين، للرازي، ص٦٢-٦٣، وحقيقة الخلاف بين المتكلمين، للدكتور عبد الفتاح مغربي، ص٩٠، والفرق الكلامية، له، ص٣١٣.

(٣) انظر: نشر الطوالع، لساجقلي زاده، ص٤٦٣-٤٦٥، وموافقات الفرق الكلامية لأهل السنة، للدكتور سليمان الربعي، ص٢٤٢-٢٤٥.

على أنهم أثبتوا الاستطاعة المصححة للفعل، وهي ما ذكروه من سلامة الآلات والأسباب، وربطوا ذلك بصحة التكليف، يقول الغزنوي: (صانع العالم لا يكلف عباده ما ليس في وسعهم، لأن ما يقتضيه التكليف لا يتخفف مع العجز، لأن قضية كونه بحال لو أتى به يثاب عليه باعتبار كونه مطيعًا، ولو تركه يعاقب باعتبار كونه عاصيًا، وهذا لا يتحقق مع العجز وعدم الآلة)(١).

وإذا كان الماتريدية منعوا تكليف ما لا يطاق بالقسم الأول فمنع ما كان فوقه من باب أولى؛ لأن ذلك يخالف الحكمة الإلهية التي يثبتونها.

ومما يؤكد ارتباط مسألة التكليف بما لا يطاق بالقول في الاستطاعة والحكمة والتعليل، أن الرازي أثبت الاستطاعة التي قبل الفعل، على الوجه الذي قالت به الماتريدية(٢)، لكنه مع ذلك جوز تكليف ما لا يطاق؛ لأنه يرى أن الله لا يقبح منه شيء(٣).

كما أن بعض أئمة الماتريدية وافق الأشاعرة في مسألة الاستطاعة ،حيث ذهب إليه البزدوي(٤)، والصابوني(٥)، إلا أن البزدوي جوّز تكليف ما لا

(١) أصول الدين، ص١٦٩-١٧٠، وانظر: التوحيد، للماتريدي، ص٣٤٩-٣٥٢، وتبصرة الأدلة، للنسفي، ٢/ ٨٣٣-٨٤٢، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص٦٧٢-٦٧٥، والاعتماد، للنسفي، ص٣٥٦-٣٥٨، والروضة البهية، لأبي عذبة، ص٥٣-٥٤، ونظم الفرائد، ص٢٥-٢٦، وحقيقة الخلاف بين المتكلمين، للدكتور عبد الفتاح المغربي، ص٩١.

(٢) انظر: معالم أصول الدين، للرازي، ص٦٠-٦١.

(٣) انظر: موقف الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، ٢ للدكتورة خديجة العبد الله، / ٨٠٥-٨٠٨، موقف الرازي من القضاء والقدر في التفسير الكبير، لأنفال إمام، ص٥٣٠.

(٤) انظر: أصول الدين، للبزدوي، ص١٢٠.

(٥) انظر: البداية من الكفاية، للصابوني، ص١٠٧.

يطاق، نظرًا لموافقته للأشاعرة في إنكار الحكمة والتعليل في أفعال الله(١).

وأما الصابوني فمع أنه وافق الأشاعرة في مسألة الاستطاعة، إلا أنه بقي على قول الماتريدية في الحكمة والتعليل، ولهذا منع من تكليف ما لا يطاق، وصرح بأن سبب ذلك أنه منافٍ للحكمة، حيث قال: (قال أصحابنا- رحمهم الله-: لا يجوز من الله تعالى أن يكلف عباده بما لا يصح وجوده منهم خلافًا للأشعرية؛ وذلك لأن تكليف العاجز خارج عن الحكمة)(٢).

وفي الجملة فإن قول الماتريدية في مسائل الاستطاعة والتكليف بما لا يطاق والتحسين والتقبيح والتفريق بين الإرادة والمحبة، أقرب إلى قول أهل السنة من الأشاعرة، وإن كان الوفاق بينهم وبين أهل السنة شكليًّا في بعض المسائل، كما أن الأشاعرة أقرب إلى أهل السنة في بعض تفاصيل هذه المسائل.

أما توجيه شراح المتكلمين لعبارة الطحاوي المتعلقة بهذه المسألة، فإن أغلبهم حملوا الشق المرتبط بمسألة تكليف ما لا يطاق وهو قوله: « ولم يكلفهم الله-تعالى-إلا ما يطيقون»، على معتقد الماتريدية في عدم جواز تكليف ما لا يطاق، ولم يجدوا فيها إشكالًا، ولم يستفصلوا فيها، يقول الصرغمتشي: (التكليف هو طلب الفعل من غيره على وجه يستحق المكلف نوع عقوبة لمخالفته، فلا يتصور في العاجز؛ لأن الله-تعالى-لم يكلف عباده ما لا يقدرون على مباشرته)(٣).

---

(١) انظر: تجويزه تكليف ما لا يطاق: أصول الدين، ص١٢٨، وانظر: موقفه من الحكمة والتعليل، ص١٣٤.

(٢) البداية من الكفاية، ص١١٨.

(٣) شرح الصرغمتشي، ل٤٢، وانظر: شرح الناصري، ل٢٦٤، وشرح الهندي، ص١٤٦، وشرح =

في حين أن الشراح الذين مالوا إلى طريقة الأشاعرة، حملوها على ما يعتقدون من عدم جواز التكليف بالممتنع لذاته أو للعجز عنه، أما ما لا يطاق للاشتغال بضده، فاستثنوه من عموم العبارة، وفي ذلك يقول الميداني: (ولم يكلفهم الله-تعالى-إلا ما يطيقونه، ولم يكلفهم بما ليس في وسعهم، سواء كان ممتنعًا في نفسه كالجمع بين الضدين، أو ممكنًا، كخلق الجسم، وأما ما يمتنع بناء على أن الله-تعالى-علم خلافه أو أراد خلافه، كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به)(١)، واكتفى الحبشي بتقرير أن معنى العبارة ظاهر، ولم يفصل فيها(٢).

وقد ذكر الهندي في شرحه للعبارة المتعلقة بالاستطاعة، أن ذكر الطحاوي للاستطاعة المتقدمة فيه رد (لقول الأشاعرة حيث جوزوا التكليف بما لا يطيق)(٣).

وأما الشق الثاني من العبارة وهو قوله: « ولا يطيقون إلا ما كلفهم... إلى آخره»، فمع تفاوت هؤلاء الشراح في توجيهه، إلا أنهم لم يغلطوه كما حصل من أكثر شراح أهل السنة، وفي الجملة فقد كان لشراح المتكلمين فيه عدة توجيهات:

الاتجاه الأول: تفسيره من غير تفصيل والاكتفاء بتقرير أنه لا يقع شيء من الأفعال إلا بقدرة الله كما قال الهندي: (ولا يطيقون إلا ما كلفهم، ذلك تفسير قوله: «لا حول ولا قوة إلا بالله»، فإنه لا حيلة لأحد ولا حركة عن

= القونوي، ل٥٢، وشرح الأقحصاري، ص٢٣٠.

(١) شرح الميداني، ص١٢٨، وشرح جبران، ص٧٨.

(٢) انظر: الشرح الكبير، للحبشي، ص٣١٤، والشرح الصغير، له، ص٨٧.

(٣) شرح الهندي، ص١٤٥.

المعصية إلا بعصمة الله، ولا قوة لمخلوق على إقامة الطاعة والثبات عليها إلا بتوفيق الله)[١]، ويلاحظ أنه لم يفصل في المراد الدقيق من العبارة.

الاتجاه الثاني: تفسيره بأن العباد لا يقدرون على مباشرة غير ما كُلفوا به، لأن الزيادة أو النقصان مخالفة للعبودية، والمفهوم أنه ليس للعباد أن يفعلوا غير ما كلفهم الله به، لا يزيدون عليه أو ينقصون منه[٢]، وقريب من هذا الوجه تفسير الأقحصاري[٣].

الاتجاه الثالث: الذهاب إلى أن عبارة «لا يطيقون» غلط، وأن الصحيح «يُطيَّقون»، ويمثل هذا من الشراح الحبشي، ومعناها عنده لا يُحمَّلون إلا ما أمرهم الله به، وهذا فيه تقارب مع الاتجاه الثاني، وذكر أن هذا المعنى لم يسبقه إليه أحد[٤].

* * *

(١) شرح الهندي، ص١٤٥-١٤٦، وانظر: شرح الناصري، ل٢٦٤، وشرح الميداني، ص٤٢، وشرح جبران، ص٧٨.

(٢) انظر: شرح الصرغمتشي، ل٤٢، وشرح القونوي، ل٥٢.

(٣) انظر: شرح الأقحصاري، ص٢٣٠

(٤) انظر: الشرح الكبير، للحبشي، ص٣١٤، والشرح الصغير، له، ص٨٨-٨٩.

الفصل الرابع

منهج الإمام الطحاوي

أولًا: مراتب القدر:

تدل عبارات الطحاوي الواردة في مراتب القدر، أنه موافق لأهل السنة وللمتكلمين معًا، فقد أثبت-في أكثر من موضع-سبق علم الله-تعالى-بكل شيء وأنه علم ما الخلق عاملون قبل أن يخلقهم، وأنه لا يخرج أحد عن علمه السابق، كما أثبت الكتابة لمقادير كل شيء في اللوح المحفوظ، وأثبت إرادة الله ومشيئته النافذة، وأن كل شيء يجري بتقديره ومشيئته فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ويدخل في عموم ذلك أفعال العباد، لكنه لم يتطرق الطحاوي لمسألة العلاقة بين الإرادة والمحبة، غير أنه يمكن القول بأن اللائق بمذهبه التفريق بينهما لأنه يثبت المحبة إثباتًا صريحًا كما سبق بيانه في موقفه من الصفات.

كما أثبت الطحاوي مرتبة الخلق، وخص بالذكر أفعال العباد، وهذا صريح في موافقة أهل السنة والأشاعرة والماتريدية، كما أنه صريح في مخالفة مذهب المعتزلة، وهذا من سيماه في عقيدته.

ومما يلاحظ أيضًا أن كلامه في مراتب القدر أنها قريب من حروف القرآن والسنة، وفي بعض المواضع تكون عباراته مطابقة لألفاظ القرآن والسنة، وهو بهذا أقرب-في الجملة-إلى طريقة أهل السنة، وهو فرع عن موافقته لهم في منهج الاستدلال ومصادر التلقي، بخلاف منهج المتكلمين الذين يكثر في مصنفاتهم التعبير بالمصطلحات الكلامية، لكنه-مع ذلك-لم يُظهر مخالفة صريحة لهم؛ لكونهم يوافقون أهل السنة في هذه المسائل.

ثانيًا: أفعال العباد:

إن موافقة الطحاوي لأهل السنة وللمتكلمين في مراتب القدر تعتبر فرعًا عن التوافق بينهم في المسائل نفسها، وقد تقدمت الإشارة إلى أن الخلاف بين أهل السنة ومخالفيهم من المتكلمين يظهر في القول في علاقة العباد بأفعالهم ومدى قدرتهم عليها، وقد كان في الطحاوية فيما يتعلق بهذا الأمر عبارتان، وهي: قوله: (وأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد)[١]، وقوله في الاستطاعة: (والاستطاعة التي يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذي لا يجوز أن يوصف المخلوق به فهي مع الفعل، وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات فهي قبل الفعل وبها يتعلق الخطاب وهو كما قال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[٢])[٣].

فأما ما يتعلق بتعبيره بلفظ «الكسب» في علاقة العباد بأفعالهم، فإن فيه إجمالًا واشتباهًا؛ لأن الأشاعرة والماتريدية اعتمدوا على هذا اللفظ في توضيح معتقدهم في علاقة العباد بأفعالهم، حتى إنهم لا يكادون يذكرون غيره، ومع أن اللفظ في أصله لفظ شرعي، حيث ورد في النصوص كما في قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[٤]، إلا أن هذا الإجمال قد دخله بسبب استعمال بعضهم له، لا أنه في نفسه لفظ مجمل، وقد حصل في تفسير الكسب خلاف واشتباه بين علماء الأشاعرة أنفسهم، فضلًا عما بينهم وبين علماء الماتريدية، وبينهم وبين أهل السنة من خلاف.

---

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٧.

(٢) سورة البقرة: (٢٨٦).

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢٦.

(٤) سورة البقرة: (٢٨٦).

وعليه فإن القطع بمراد الطحاوي بمصطلح الكسب متعذر، والعجيب أنه فصّل في المراتب المتفق عليها بين عامة المسلمين، كالقول في إثبات علم الله ومشيئته النافذة، التي لا ينازع فيها أحد من عامة المسلمين في الجملة، بينما أجمل في الموضع الذي كثر فيه النزاع بين أهل السنة والمتكلمين، ولهذا فإن أوفق منهج في شرح العبارة هو منهج التفصيل الذي سلكه بعض شراح أهل السنة، ومن ثم حمْلها على ما يراه الشارح أنه أليق بالطحاوي.

أما ما سلكه شراح المتكلمين وأغلب شراح أهل السنة من حمل هذه العبارة على ما يوافق اعتقادهم تمامًا فهذا غير دقيق، وأبعد من هذا ما سلكه بعض شراح أهل السنة من تخطئة الطحاوي في تعبيره بلفظ الكسب لكونه التعبير السائد عند الأشاعرة والماتريدية، فهذا صحيح لو ثبت أن الطحاوي أراد مراد المتكلمين بلفظه هذا، لكن هذا لا دليل عليه لاسيما إذا اعتُبِر أن الإجمال في عبارته ليس من جنس الإجمال الوارد في قوله: « تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات»، لأن الإجمال في لفظ «الكسب» حصل باستعمال المستعملين له، لا في أصل اللفظ، على حين أن الإجمال في لفظ «الحدود» و«الغايات» وما شابهها، إجمال في نفس اللفظ، بحيث يحتمل المعنى الصحيح والمعنى الباطل.

أما فيما يتعلق بموقف الطحاوي من الاستطاعة في قوله: « والاستطاعة التي يجب بها الفعل..»، فتعبيره هنا مخالف للأشاعرة وموافق لتعبير أهل السنة والماتريدية، في أن الاستطاعة تنقسم إلى قسمين، وقد سبق بيان أن التوافق بين أهل السنة والماتريدية توافق لفظي، وأن مأخذ التقسيم للطرفين مختلف، وهو قد وافق القدر المشترك بين الفريقين موافقة ظاهرة، ولم

يفصل في القدر المختلف فيه، وهو هل الاستطاعة الأولى تعتبر قدرة حقيقية تؤثر في مقدروها وصالحة للفعل والترك كما يقول أهل السنة؟ أم أنها مجرد سلامة الآلات والأسباب وليست استطاعة تتضمن قدرة تؤثر في مقدورها إذ هي عرض والعرض لا يبقى زمانين كما يقول الماتريدية؟ ولهذا فإنه يمكن حمل كلامه على توجيه أهل السنة، كما يمكن حمله على توجيه الماتريدية، والقطع بأحد المرادين صعب، ولكن يمكن القول بأن الطحاوي مخالف لطريقة الأشاعرة في باب القدر، لمخالفته لهم في التعبير في مسألة الاستطاعة ولمخالفته لهم في التكليف بما لا يطاق كما سيأتي.

ومن الاعتبارات التي قد ترجح حمل قول الطحاوي على معتقد أهل السنة ما يلي:

١- موافقته لهم في مصادر التلقي ومنهج الاستدلال، وتفرع عن ذلك خلو تعبيره في مسائل القدر عن مصطلحات المتكلمين واكتفاؤه بالنصوص الشرعية أو ما هو منطلق منها، لكن ليس المقصود أن موافقته في ذلك تستلزم أنه لا يمكن أن يقع منه غلط في جميع المسائل، فقد حصل منه ذلك في مسألة الإيمان مع أنه موافق في المنهج لأهل السنة، وكان ذلك لعدم اعتباره كل دلالات النصوص، ولكن المقصود أن موافقته لأهل السنة في منهج الاستدلال تجعل موافقته لهم في المسائل أولى وأقرب.

٢- موافقته لهم في باب التوحيد والصفات، والقول في القدر فرع عن القول في توحيد الله، وهذا أمر معتبر، وإن كان لا يلزم-كذلك-من موافقته لهم في باب التوحيد أن يكون موافقًا لهم في القدر موافقة تامة، لكن مع عدم وضوح مراده في هذا الباب فإن الأولى-في نظر الباحث-حمله على ما كان

واضحًا في كلامه وأن تجمع القرائن التي يمكن أن يتضح بها مراده، وهي تؤدي إلى النتيجة الآنفة.

٣- أن الطحاوي مع ذكره هذا اللفظ المجمل وهو الكسب حيث ذكر أن أفعال العباد كسب لهم في أكثر من موضع من كتبه، إلا أنه لم يذكر في معناه ما يذكره الأشاعرة والماتريدية فيه، بل ذكر أن الكسب بمعنى العمل والفعل[(١)].

ثالثًا: التكليف بما لا يطاق:

ذكر الطحاوي عبارة تتعلق بهذه المسألة وهي قوله: (ولم يكلفهم الله- تعالى-إلا ما يطيقون ولا يطيقون إلا ما كلفهم وهو تفسير: «لا حول ولا قوة إلا بالله » نقول: لا حيلة لأحد ولا حركة لأحد ولا تحول لأحد عن معصية الله إلا بمعونة الله ولا قوة لأحد على إقامة طاعة الله والثبات عليها إلا بتوفيق الله)[(٢)]، ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: قوله: « ولم يكلفهم الله-تعالى-إلا ما يطيقون»، وفي هذه العبارة مخالفة ظاهرة للأشاعرة، كما أنها موافقة لأهل السنة وللماتريدية، وهذا فرع عن موافقته لهم في الاستطاعة كما سبق.

وأما ما ذكره بعض الشراح المائلين إلى طريقة الأشاعرة في المسألة من تخصيصها بالممتنع الذاتي، فهو محض تحكم يخالف ظاهر العبارة وعمومها، ومما يؤكد ذلك أن الطحاوي صرح في أكثر من موضع من كتبه أن

---

(١) انظر: مشكل الآثار، للطحاوي، ٩/ ٤٠٨، ١١/ ٥٤٠، ١٣/ ٢١٠، ١٥/ ٣٤٨، وأحكام القرآن، له، ١/ ٣٦٣.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٧.

الله لا يكلف العباد إلا بما يطيقونه، فمن ذلك قوله: (الله- ﷺ-لم يكلفنا إلا ما نطيق)(١)، وأصرح من ذلك أنه ذكر أن من قال بأن الله يكلف العباد بما لا يطيقونه فقد (قال قولًا عظيمًا)(٢).

ومما سبق يتضح أن الطحاوي في مسائل الاستطاعة والتكليف بما لا يطاق مخالف لطريقة الأشاعرة مخالفة ظاهرة، وإن كانت مخالفته لطريقة الماتريدية ليست كذلك؛ لأن الماتريدية يوافقون-في الجملة-في هذه المسائل عقيدة أهل السنة.

وأما القسم الثاني: فهو قوله: « ولا يطيقون إلا ما كلفهم..»، وظاهر العبارة يدل أن العباد لا يستطيعون إلا ما أمرهم الله به ولا يقدرون على الزيادة عليه، وعليه فاستشكال أكثر شراح أهل السنة لها في محله؛ لأن الله كلف العباد بما يستطيعونه ولو كلفهم فوق ذلك لأطاقوه إلا أنه خفف عن عباده تفضلًا منه ورحمة، وبهذا يتبين رجحان من وافق هذا المعنى من شراح أهل السنة.

ولكن الطحاوي في كتبه الأخرى قرر ما يخالف ظاهر هذه العبارة، وهو أن العباد يستطيعون أكثر من ذلك، لكن الله خفف عنهم (رحمة منه لهم وتخفيفًا لضعفهم)(٣).

وعليه فإن الأقرب في توجيه كلامه-والله أعلم-أنه أراد تقرير أن العباد ليس لهم أن يقدروا إلا على ما كلفهم الله به، وليس لهم الزيادة عليه أو

(١) المصدر السابق، ٩/ ٢٦٠.

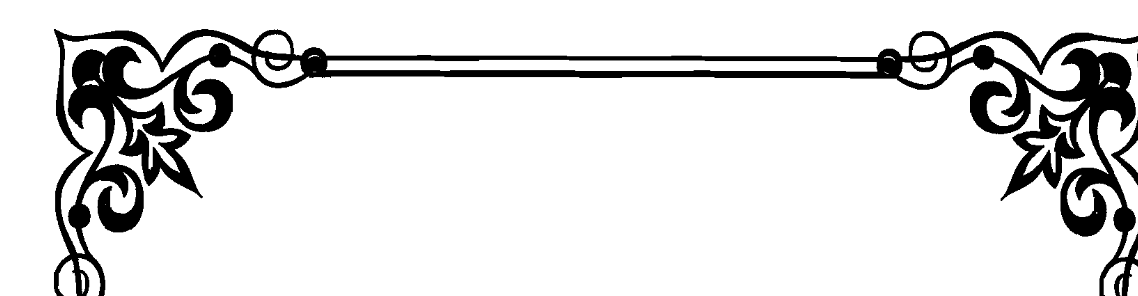
(٢) مشكل الآثار، ٤/ ١٥٥، وانظر: ١/ ٤٣٠، ٢/ ٢٥، ٢/ ٥١، ٤/ ٧١، ٤/ ٣١٥، ٦/ ٣٢، ٩/ ٢١٠، ١٢/ ٢٤٧، وانظر: أحكام القرآن، له، ١/ ٣٩٢.

(٣) مشكل الآثار، للطحاوي، ١/ ٤٣٠، وانظر: المصدر نفسه، ٢/ ٥١، ٤/ ٧١.

النقصان منه، وقد عبر عن ذلك بلفظ مقارب، أو يقال بأن العبارة «ولا يُطَيَّقون إلا ما كلفهم» كما ذهب إليه الحبشي، فيكون المراد «ولا يُحَمَّلون إلا ما أمرهم الله به»، وهذا معنى صحيح، فإن معنى «يُطَيَّقون» (أي يجعل كالطوق في أعناقهم)[١]، والتوجيه الأول أظهر وأقرب والله أعلم.

* * *

(١) لسان العرب، لابن منظور، ١٠/ ٢٢٢، وانظر: تهذيب اللغة، للأزهري، ٩/ ١٩١، والصحاح، للجوهري، ٤/ ١٥١٩.



الباب السادس

اتجاه الشراح في بيان بقية أركان الإيمان في العقيدة الطحاوية

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول: اتجاه الشراح في الإيمان بالملائكة.

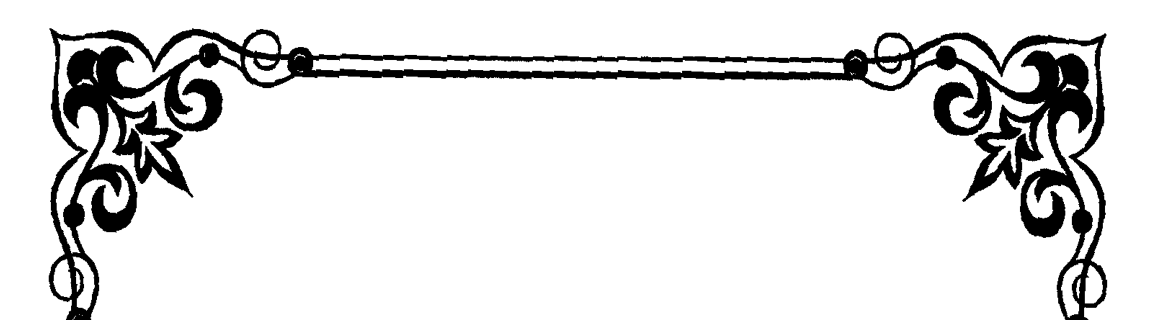
الفصل الثاني: اتجاه الشراح في الإيمان بالكتب.

الفصل الثالث: اتجاه الشراح في الإيمان بالرسل.

الفصل الرابع: اتجاه الشراح في الإيمان باليوم الآخر.

الفصل الخامس: اتجاه الشراح في الصحابة والإمامة.





الفصل الأول

اتجاه الشراح في الإيمان بالملائكة

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.





المبحث الأول

اتجاه شراح أهل السنة

يعد الإيمان بالملائكة من أهم أركان الإيمان بالله-تعالى-، وقد أخبر الله-تعالى-في وصف المؤمنين أنهم يؤمنون بالملائكة كما قال تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴿٢٨٥﴾ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ ﴾[2].

والإيمان بالملائكة هو الركن الثاني من أركان الإيمان الواردة في حديث جبريل المشهور، الذي جاء فيه إخبار النبي-ﷺ-بأن الإيمان: (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره)[3]، وهو فرع عن الإيمان بالغيب الوارد في مثل قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ ﴾[4]، والقول بإنكار وجود الملائكة يعد من نواقض الإيمان ومبطلاته كما قال-تعالى-: ﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾ ﴾[5]، فالإيمان بهذه الأمور واجب ومن كفر بشيء منها فقد كفر بجميعها[6].

---

(١) سورة البقرة: (٢٨٥).

(٢) سورة البقرة: (١٧٧).

(٣) صحيح مسلم ، كتاب الإيمان باب بيان الإيمان والإسلام، رقم (٨).

(٤) سورة البقرة: (٢-٣).

(٥) سورة النساء: (١٣٦).

(٦) انظر: نواقض الإيمان القولية والعملية، للدكتور عبد العزيز العبد اللطيف، ص٢٠٨-٢١٨.

والملائكة عالم غيبي كريم طاهر من مخلوقات الله تعالى وتحت أمره وتدبيره، وهو عالم يختلف عن عالم الجن وعالم الإنس، وقد خلقهم الله من نور، فعن عائشة-رضي الله عنها-أن النبي- ﷺ-قال: (خلقت الملائكة من نور)(١).

وأهل السنة يحققون هذا الأصل، فيؤمنون بوجود الملائكة إجمالًا، ويؤمنون بما عُلم من أسمائهم كجبريل وميكال وإسرافيل-عليهم السلام-، كما يؤمنون بما عُلم من صفاتهم كصفة جبريل-عليه السلام-، فقد أخبر النبي-ﷺ-أنه رآه على صفته التي خلقه الله عليها وله ستمائة جناح قد سد الأفق، ويؤمنون بما عُلم من أعمالهم التي يقومون بها، كتسبيح الله-تعالى-وعبادته ليلًا ونهارًا دون ملل ولا فتور، كما قال الله-تعالى-في وصفهم: ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾(٢)، كما يؤمن أهل السنة بما عُلم من أعمالهم، فمنهم موكلون بالوحي، ومنهم موكلون بالسحاب والمطر، ومنهم موكلون بالأرحام، ومنهم موكلون بكتابة أعمال بني آدم، ومنهم موكلون بالموت والسؤال في القبر، إلى غير ذلك مما لا يحصيه إلا الله-تعالى- ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾(٣)، وليس المقصود هنا بيان تفاصيل ما يتعلق بالإيمان بالملائكة، وإنما الإشارة المجملة لهذا الأصل المحكم من أصول الإيمان وأن أهل السنة يقرون به على التحقيق(٤).

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب في أحاديث متفرقة رقم (٢٩٩٦).

(٢) سورة الأنبياء: (٢٦-٢٧).

(٣) سورة المدثر: (٣١).

(٤) انظر: شرح السنة، للبربهاري، ص٤٨، وشرح السنة، للمزني، ص٨٢، ومعارج القبول، لحافظ =

وقد أشار الطحاوي إلى مسألة الإيمان بالملائكة في ثلاثة مواضع من عقيدته، وهي ما يلي:

١- قوله: (ونؤمن بالملائكة والنبيين)(١).

٢- قوله: (ونؤمن بالكرام الكاتبين، فإن الله قد جعلهم علينا حافظين)(٢).

٣- قوله: (والإيمان هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وحلوه ومره)(٣).

ولم يجد شراح أهل السنة أي إشكال في شيء من هذه العبارات لأنها توافق معتقدهم في الإيمان بالملائكة، وقد اتفقوا على أن المقصود بها الإيمان بالملائكة وبما ورد في تفاصيل ما يتعلق بشأنهم، وإن كان يقع بين الشراح تفاوت في التوسع وزيادة البيان، وسيكتفى في هذا المقام بالإشارة إلى ما ذكره بعضهم في ذلك.

فتعليقًا على العبارة الأولى يقول الشيخ صالح الفوزان: (هذا من أركان الإيمان، التي أولها الإيمان بالله، وثانيًاالإيمان بالملائكة، وهم عالم من عالم الغيب لا يعلمه إلا الله-سبحانه وتعالى-، خلقهم الله-تعالى-من النور، لعبادته وتنفيذ أوامره في مخلوقاته، أوكل إليهم أعمالًا يقومون بها

= الحكمي، ٢/٨٠٨-٨٢٦، والروضة الندية في شرح الواسطية، لزيد الفياض، ص١٩-٢٠، وشرح الواسطية، لابن عثيمين، ١/٥٩-٦٥، وعالم الملائكة الأبرار، للدكتور عمر الأشقر، ص٧-٤٠.

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥.

(٣) المصدر السابق، ص٢٢.

وينفذونها في مخلوقاته، منهم الموكل بالوحي، ومنهم الموكل بالقطر والنبات، ومنهم الموكل بقبض الأرواح، ومنهم الموكل بالنفخ في الصور...، فهم موكلون بأعمال يقومون بها)(١).

ويقول الشيخ عبد الرحمن البراك في شرح العبارة الثانية: (نحن أهل السنة نؤمن بالكرام الكاتبين وهم الملائكة الموكلون بحفظ أعمال العباد وكتابتها...، والإيمان بالحفظة الكاتبين داخل في الإيمان بالملائكة)(٢).

وكذلك فعل الشراح في قول الطحاوي: «والإيمان هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وحلوه ومره»(٣).

* * *

(١) شرح الشيخ صالح الفوزان، ص١٢٨، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٥٥-٦٣، وعبد الرحمن البراك، ص٢٠٢-٢٠٣، وعبد الله الغنيمان، ص١٥٤-١٥٦، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٢٦، وصالح آل الشيخ، ١/ ٥٠٢-٥١٦، وأحمد الغامدي، ص٥٩، ومحمد الخميس، ص٤٧.

(٢) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص٢٨٤-٢٨٥، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ١٩٤-١٩٨، وناصر الألباني، ص٨٤، وعبد الله الغنيمان، ص٢١٦-٢١٨، وصالح الفوزان، ص١٩١-١٩٢، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٥٧٦-٥٨٠، وصالح آل الشيخ، ٢/ ١٩٠-١٩٨، وأحمد الغامدي، ص٧٧-٧٨، ومحمد الخميس، ص١٠٤-١٠٥.

(٣) انظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ١٥٣-١٥٥، وعبد الرحمن البراك، ص٢٣٩-٢٤٠، وعبد الله الغنيمان، ص١٩٧، وصالح الفوزان، ص١٥٢، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٥٠٩-٥١٠، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٨٥، وأحمد الغامدي، ص٦٨-٦٩، ومحمد الخميس، ص٨٩-٩٠.

المبحث الثاني

اتجاه شراح المتكلمين

يُجمع الأشاعرة والماتريدية على الإيمان بالملائكة، وعقيدتهم في ذلك موافقة لعقيدة أهل السنة، ويستدلون على وجوب الإيمان بالملائكة بالنصوص التي استدل بها أهل السنة، كما في قوله-تعالى-: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴿٢٨٥﴾ ﴾(١)، وكما في قول النبي - ﷺ -في حديث جبريل المشهور: (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره)(٢).

جاء في شرح الخريدة للدردير الأشعري: (ويجب الإيمان بوجود الجن...، وبوجود الأملاك وعصمتهم أيضًا، قال تعالى: ﴿ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ﴾(٣)، جمع ملك، وهو جسم لطيف، روحاني، نوراني...، ويجب الإيمان بهم إجمالًا فيمن علم منهم إجمالًا، وتفصيلًا فيمن علم منهم تفصيلًا بالشخص كجبريل، وإسرافيل، وميكائيل)(٤).

ويقول أبو المعين النسفي الماتريدي: (أما الإيمان بالملائكة فقد ورد به على ما نطق به الكتاب بقوله-تعالى-: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ ﴾ الآية،... وصان الله عقائد أمته-عليه السلام-فيهم عن الغلو الذي دان به عبدة الأصنام أنهم بنات الله، والتقصير الذي ذهب إليه المحرفون للكتاب من اليهود أن الواحد منهم قد

(١) سورة البقرة: (٢٨٥).

(٢) صحيح مسلم ، كتاب الإيمان باب بيان الإيمان والإسلام، رقم (٨).

(٣) سورة التحريم: (٦).

(٤) شرح الخريدة، ص٢٣٢، وانظر: مختصر اليابري، ص٢٢٠، وشرح الجوهرة، للباجوري، ص١٨٩، وتقريب البعيد، للتميمي ص١٣٠-١٣٤، وكبرى اليقينيات، للبوطي ص٢٧٣-٢٧٨.

يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ)(١).

وبهذا يتبين أن معتقد الأشاعرة والماتريدية في الإيمان بالملائكة موافق لأهل السنة وهذا ما قرره كثير من الباحثين(٢).

وفيما يتعلق بموقف شراح المتكلمين من الطحاوية، فقد سبق أن الطحاوي ذكر مسألة الإيمان بالملائكة في ثلاثة مواضع من عقيدته، وبما أن المسألة من المسائل المتفق عليها فسيكتفى بالعرض المجمل دون التفصيل، ففي شرح العبارة الأولى وهي قول الطحاوي: «ونؤمن بالملائكة والنبيين» يقول الهندي في شرحها: (فالإيمان بالملائكة: أن تؤمن بأنهم أشخاص روحانية لطيفة في تركيب الحيوان، ينزلون ويصعدون إلى السماء بإذن الله، لذتهم بذكر الله وأنسهم بعبادته ومعرفته: ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ﴾(٣))(٤).

وكذلك فعل هؤلاء الشراح في تعليقهم على ذكر الطحاوي للإيمان بالملائكة في قوله: «والإيمان هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله،

---

(١) تبصرة الأدلة، ٢/ ٧٥٨-٧٥٩، وانظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٢٠٥-٢٠٦، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٥٣-١٥٧، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص٧٤٩، والاعتماد في الاعتقاد، للنسفي، ص٤٥٨-٤٦٦، ونشر الطوالع، لساجقلي زاده، ص٥٢٠-٥٢١.

(٢) انظر: الملائكة الكرام بين أهل السنة ومخالفيهم، لفهد الساعدي، ص٢٥١-٢٦٥، ومعتقد المسلمين في الملائكة، للدكتور محمد العقيل، ص٢٥١-٢٥٦، وآراء ابن حجر الهيتمي، لمحمد الشايع، ص٣٦٠-٣٧١.

(٣) سورة التحريم: (٦).

(٤) شرح الهندي، ص١٠٨، وانظر: شرح الناصري، ل ٢١٩-٢٢٠، وشرح الشيباني، ص٢٦، وشرح الصرغمتشي، ل٢٤-٢٥، وشرح القونوي، ل٢٩، وشرح القسطنطيني، ل٨، وشرح الأقحصاري، ص١٨١، وشرح الميداني، ص٩٤، والشرح الكبير للحبشي، ص٢٣١-٢٣٤، والشرح الصغير، له، ص٦٦، وشرح جبران، ص٤٥-٤٧.

واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وحلوه ومره»(١).

وأما قول الطحاوي: «ونؤمن بالكرام الكاتبين» فيقول الشيباني فيه: (قال أهل الحق: إن الحفظة حق، وهما ملكان بالنهار، وملكان بالليل، يكتبان ما يفعله ويقوله بنو آدم: أحدهما عن اليمين يكتب الحسنات، والآخر عن الشمال يكتب السيئات)(٢).

* * *

(١) انظر: شرح الناصري، ل٢٣٥، وشرح الشيباني، ص٢٦، وشرح الهندي، ص١٢٤، وشرح الصرغمتشي، ل٣٠، وشرح القونوي، ل٣٦، وشرح الأقحصاري، ص١٩٨-١٩٩، وشرح الميداني، ص١٠٤-١٠٥، والشرح الكبير للحبشي، ص٢٦٠-٢٦١، والشرح الصغير، له، ص٧٤، وشرح جبران، ص٥٨-٥٩.

(٢) شرح الشيباني، ص٣٦، وانظر: شرح الناصري، ل٢٥٢-٢٥٣، وشرح الهندي، ص١٣٥-١٣٦، وشرح الصرغمتشي، ل٣٥-٣٦، وشرح القونوي، ل٤١-٤٢، وشرح القسطنطيني، ل١٢، وشرح الأقحصاري، ص٢١٠-٢١٢، وشرح الميداني، ص١١٤-١١٥، والشرح الكبير للحبشي، ص٢٨٢-٢٨٤، والشرح الصغير، له، ص٨١، وشرح جبران، ص٦٩.

المبحث الثالث

منهج الإمام الطحاوي

يعد الإيمان بالملائكة من المسائل المتفق عليها بين أهل السنة والمتكلمين، ولم تؤثر المخالفة في شيء من ذلك من المتكلمين فضلًا عن أهل السنة، والمنازعة في هذه المسألة شاذة، وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: (والإقرار بالملائكة، والجن عام في بني آدم، لم ينكر ذلك إلا شواذ من بعض الأمم، ولهذا قالت الأمم المكذبة: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً ﴾[١]...، فذكر الملائكة، والجن عام في الأمم، وليس في الأمم أمة تنكر ذلك إنكارًا عامًّا، وإنما يوجد إنكار ذلك في بعضهم؛ مثل من قد يتفلسف، فينكرهم لعدم العلم لا للعلم بالعدم)[٢].

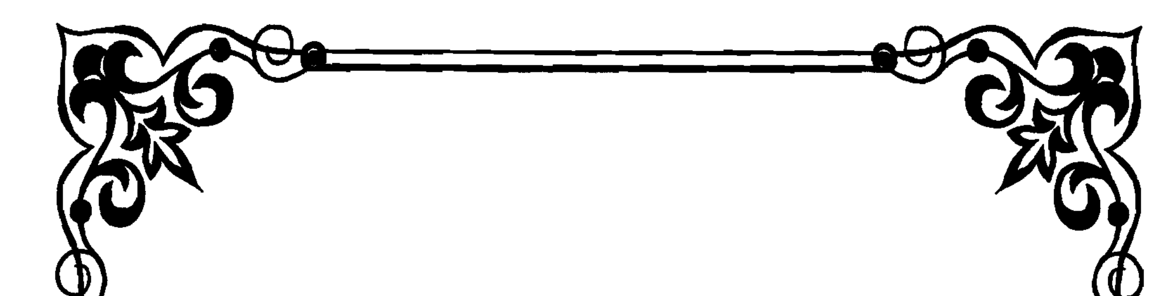
والطحاوي قد ذكر أن من عقيدته الإيمان بالملائكة عمومًا في قوله: «والإيمان هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وحلوه ومره»، كما ذكر ذلك بقوله: «ونؤمن بالملائكة والنبيين»، ولم يخص بالذكر إلا صنفين منهم وهم الكرام الكاتبون وملك الموت، وذلك في قوله: «ونؤمن بالكرام الكاتبين...، ونؤمن بملك الموت».

وهو في جميع ذلك موافق لأهل السنة وللمتكلمين، ولذلك صار كلامه مناسبًا للشراح من الطرفين، إذ ليس فيه ما يشكل على أصولهم؛ لأن أصل المسألة متفق عليها بينهم كما سبق بيانه.

* * *

(١) سورة المؤمنون: (٢٤).

(٢) النبوات، ١/ ١٩٤-١٩٥.



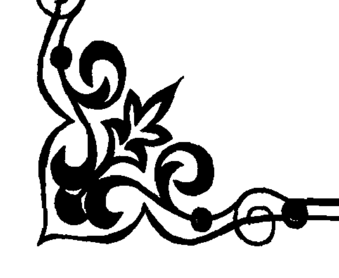
الفصل الثاني
اتجاه الشراح في الإيمان بالكتب

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.



المبحث الأول

اتجاه شراح أهل السنة

يعد الإيمان بالكتب من أصول الإيمان التي لا يتم إلا بها، فهو الركن الثالث من أركان الإيمان الواردة في حديث جبريل المشهور، وقد أمر الله- تعالى-عباده بالإيمان بجميع ما أنزل من كتب، كما في قوله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ ﴾[1]، وقال تعالى:﴿ وَقُلۡ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٖ ﴾[2].

وإنكار أيٍّ من الكتب الثابتة يعد ناقضًا من نواقض الإيمان كما قال تعالى: ﴿ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ﴾[3]، والإيمان بالكتب يتضمن التصديق بأن جميع هذه الكتب منزلة من عند الله-تعالى-، وأنها كلامه- ﷻ-، كما يتضمن الإيمان بها الإيمان بما ورد فيها من أحكام وشرائع، والإيمان بالكتب واجب إجمالًا، سواء فيما لم يرد تسميته في الكتاب والسنة، أو فيما سمي منها كالتوراة المنزلة على موسى-عليه السلام-، والإنجيل المنزل على عيسى-عليه السلام-، والزبور المنزل على داود-عليه السلام-، وصحف إبراهيم وصحف موسى-عليهما السلام-، والقرآن المنزل على نبينا محمد- ﷺ-.

(١) سورة البقرة: (١٣٦).

(٢) سورة الشورى: (١٥).

(٣) سورة النساء: (١٣٦).

كما يتضمن الإيمان بالكتب الإيمان بأن بعضها يصدق بعضًا ولا يكذبه، والإقرار بها واتباع ما فيها، وهذا بعد بعثة النبي - ﷺ -مختص بالقرآن الذي جعله الله عامًّا لجميع البشر، لكونه ناسخًا لها ومهيمنًا عليها، كما قال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾[١].

من الإيمان بالكتب الإيمان بالقرآن الكريم وأنه منزل من عند الله- تعالى-، وأن الله تكلم به على الحقيقة، على ما سبق بيانه في الباب الثالث[٢].

والعبارات المتعلقة بالإيمان بالكتب في العقيدة الطحاوية في قول الماتن: (ونؤمن بالملائكة والنبيين، والكتب المنزلة على المرسلين)[٣]، وما ذكره بقوله: (والإيمان هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وحلوه ومره)[٤].

وقد وجه شراح أهل السنة ذلك على ما يوافق عقيدة أهل السنة، ولم يستشكلوا منه شيئًا، يقول ابن أبي العز في شرح العبارة الأولى: (أما الإيمان بالكتب المنزلة على المرسلين، فنؤمن بما سمى الله-تعالى-منها في كتابه، من التوراة والإنجيل والزبور، ونؤمن بأن لله-تعالى-سوى ذلك كتبًا أنزلها على أنبيائه، لا يعرف أسماءها وعددها إلا الله-تعالى-، وأما الإيمان بالقرآن، فالإقرار به واتباع ما فيه، وذلك أمر زائد على الإيمان بغيره من الكتب، فعلينا الإيمان بأن الكتب المنزلة على رسل الله أتتهم من عند الله

---

(١) سورة المائدة: (٤٨).

(٢) للاستزادة انظر: معارج القبول، لحافظ الحكمي، ٢/ ٨٢٦-٨٣٠.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٤) المصدر السابق، ص٢٢.

وأنها حق وهدى ونور وبيان وشفاء)[1].

وكذلك فعل الشراح في ما يتعلق بالإيمان بالكتب الوارد في العبارة الثانية وهي قوله: « والإيمان هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وحلوه ومره»[2].

* * *

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٧٦-٧٧، وانظر: شروح المشايخ: عبد الرحمن البراك، ص٢٠٥، وعبد الله الغنيمان، ص١٥٨-١٥٩، وصالح الفوزان، ص١٣٠، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٢٧، وصالح آل الشيخ، ١/ ٥٢٥-٥٣٣، وأحمد الغامدي، ص٥٩، ومحمد الخميس، ص٧٤-٧٥.

(٢) انظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ١٥٣-١٥٥، وعبد الرحمن البراك، ص٢٣٩-٢٤٠، وعبد الله الغنيمان، ص١٩٧، وصالح الفوزان، ص١٥٢، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٥٠٩-٥١٠، وأحمد الغامدي، ص٦٨-٦٩، ومحمد الخميس، ص٨٩-٩٠.

المبحث الثاني

اتجاه شراح المتكلمين

من الأمور المتفق عليها بين أهل السنة والمتكلمين من الأشاعرة والماتريدية-على سبيل الإجمال-الإيمان بالكتب، حيث لم يخالفوا الإقرار بما أنزل الله من كتب على عباده المرسلين، ويستدلون على ذلك بما استدل به أهل السنة، كالاستدلال بقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴿٢٨٥﴾﴾(١)، وبما جاء في السنة من حديث جبريل المشهور أن النبي-ﷺ-قال عن الإيمان: (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره)(٢).

على أن تخصيص هذا الركن بالذكر ليس واضحًا في مصنفات المتكلمين، وفي الغالب يذكرونه ضمن كلامهم عن الإيمان بالنبوات، أو ضمن كلامهم عن معتقدهم في القرآن الكريم، ولهذا قُيِّدت موافقتهم لأهل السنة بالإجمال؛ لأنهم يخالفون في تفاصيل مسائل النبوة وفي معتقدهم في كلام الله-تعالى-.

يقول الدكتور محمد البوطي معبراً عن معتقد الأشاعرة في الإيمان بالكتب: (لابد من الإيمان بالكتب التي بعث الرسل بها إلى أقوامهم وجماعاتهم، نؤمن بها إجمالًا، بالنسبة لما لم يأت فيه تفصيل وذكر أسماء، ونؤمن بها تفصيلًا بالنسبة لما ورد تفصيل في شأنه كالتوراة والإنجيل والزبور والصحف التي أنزلت على بعض الرسل كإبراهيم-عليه الصلاة والسلام-،

---

(١) سورة البقرة: (٢٨٥).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإيمان باب بيان الإيمان والإسلام، رقم (٨).

ومعنى الإيمان بها الاعتقاد بأنها وحي من الله- ﷻ-للأقوام الذين أرسل الله إليهم الرسل الذين بعثوا بها، وهذا لا يستلزم الاعتقاد بأن مسمى هذه الكتب اليوم لا يزال حقًّا من عند الله- ﷻ-، بل الواقع اليقيني أن التبديل والتحريف قد شاع كل منهما في هذه الكتب...، كما أن ضرورة الإيمان بهذه الكتب لا تستلزم ضرورة الإيمان بأن كل ما في مضمونها من الأحكام التشريعية يجب الأخذ به وتطبيقه بعد بعثة محمد-عليه الصلاة والسلام-؛ ذلك أن الجانب التشريعي الذي في هذه الكتب قد نُسخ بالشريعة الإسلامية)(١).

ويقول أبو المعين النسفي: (وأما الإيمان بالكتب فقد ورد به- ﷻ-...، وقد أفصح بذكر الصحف وذكر التوراة والإنجيل والزبور على ما لا يخفى)(٢).

وما سبق عرضه موافق لمعتقد أهل السنة، وإنما تظهر مخالفة هؤلاء المتكلمين عند تفصيلهم في معنى الإيمان بالكتب، كما جاء في كلام الصفار من الماتريدية حيث قال: (وأما تفصيل الإيمان بالكتب، فاعلم أن الله- ﷻ- أنزل الكتب على رسله وأنبيائه...، كل ذلك وحيه وتنزيله وكلامه، وكلام الله ليس بحروف وأصوات، بل هو كلام بلا كيفية ولا مائية)(٣).

---

(١) كبرى اليقينيات، ص١٩٩-٢٠٠، وانظر:مفاتيح الغيب، للرازي، ٧/ ١١٠، وآراء ابن حجر الهيتمي، لمحمد الشايع، ص٣٨٩.

(٢) تبصرة الأدلة، ٢/ ٧٥٩، وانظر: تلخيص الأدلة، للصفار، ص٢٢٠، ومدارك التنزيل، للنسفي، ٣/ ٢٤٩.

(٣) تلخيص الأدلة، ص٢٢٠، وانظر: شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص١٣٨، وآراء أبي الحسن السبكي، للعجلان، ص٣٤٥-٣٦٢.

وهذا الاعتقاد ليس فرعًا عن مخالفتهم لأهل السنة في أصل الإيمان بالكتب، وإنما هو فرع عن مخالفتهم لهم في صفات الله -تعالى-، وفي صفة الكلام على وجه التحديد، وقد سبق بيان ذلك مفصلًا في الباب الثالث.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الطحاوي ذكر مسألة الإيمان بالكتب في موضعين من عقيدته، وتوجيه شراح المتكلمين لها موافق لتوجيه شراح أهل السنة، يقول الهندي في شرح العبارة الأولى: (وأما الإيمان بالكتب فهو: أن تؤمن بأنها وحي من الله إلى رسله، إما سماعًا منه بلا كيفية أو بلاغًا من الملك المنزل، ليس للنبي ولا للملك فيها تصرف في النظم ولا في المعنى)(١).

ويقول الشيخ جبران في شرح الإيمان بالكتب الوارد في العبارة الثانية: (الإيمان بالكتب بأن تعتقد أن الله أنزل على رسله كتبًا كثيرة أشهرها التوراة والإنجيل والزبور والقرآن وأن تعتقد أنها كلام الله- ﷺ-)(٢).

* * *

(١) شرح الهندي، ص١٠٩، وانظر: شرح الناصري، ل٢٢٠، وشرح الشيباني، ص٢٦، وشرح الصرغمتشي، ل٢٤-٢٥، وشرح القونوي، ل٢٩، وشرح القسطنطيني، ل٨، وشرح الأقحصاري، ص١٨٢، وشرح الميداني، ص٩٤، والشرح الكبير للحبشي، ص٢٣١-٢٣٤، والشرح الصغير، له، ص٦٧، وشرح جبران، ص٤٥-٤٧.

(٢) شرح جبران، ص٥٩، وانظر: شرح الناصري، ل٢٣٧-٢٤٠، وشرح الشيباني، ص٣٤، وشرح الهندي، ص١٢٤، وشرح الصرغمتشي، ل٣٥-٣٦، وشرح القونوي، ل٣٦، وشرح الأقحصاري، ص١٩٨-١٩٩، وشرح الميداني، ص١٠٤-١٠٥، والشرح الكبير للحبشي، ص٢٦٠-٢٦١، والشرح الصغير، له، ص٧٤.

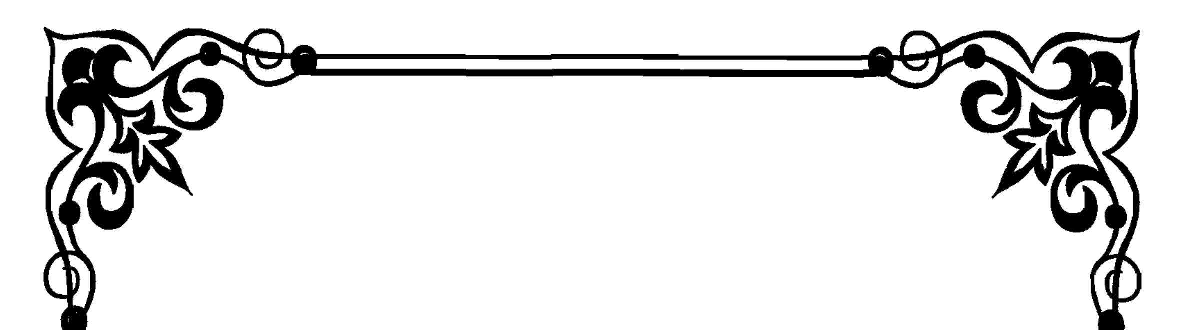
المبحث الثالث

منهج الإمام الطحاوي

تقدمت الإشارة إلى أن الإيمان بالكتب من الأمور المتفق عليها في الجملة بين أهل السنة والمتكلمين، وعبارات الطحاوي الواردة في الإيمان بالكتب موافقة للقدر المشترك الذي اتفق الطرفان عليه، فقول الطحاوي: «ونؤمن بالملائكة والنبيين والكتب المنزلة على المرسلين»، وقوله: «والإيمان هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وحلوه ومره»، ليس فيه ما يختص به طرف من الشراح دون الآخر، ولذلك صار كل فريق يفسر هذه العبارات على ما يوافق معتقده في كلام الله -تعالى-.

وأما ما حصل فيه الخلاف بين الطرفين فلم يعرض له الطحاوي هنا، وإنما سبق بيان ذلك بشكل مفصل في الباب الثالث.

* * *



الفصل الثالث

اتجاه الشراح في الإيمان بالرسل

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.







المبحث الأول
اتجاه شراح أهل السنة

الإيمان بالرسل هو الركن الثالث من أركان الإيمان، التي لا يصح إيمان عبد إلا بها، وقد امتدح الله المؤمنين بأنهم يؤمنون برسله ولا يفرقون في إيمانهم بين أحد منهم، كما قال تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن ﴾(١)، والإيمان بالرسل يتضمن تصديق من علمنا به منهم، وتصديق ما علمنا من أسمائهم وأعمالهم، وما جاء من معجزاتهم وآياتهم، وعدم التفريق في الإيمان بينهم، فإن من كفر برسول واحد فقد كفر بجميعهم، قال تعالى: ﴿ كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٠٥﴾ ﴾(٢)، وقال: ﴿ كَذَّبَتْ عَادٌ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٢٣﴾ ﴾(٣)، ومعلوم أن كل أمة إنما كذبت ابتداءً برسولها الذي أرسل إليها، لكن الله- تعالى-جعل تكذيب كل أمة برسولها تكذيبًا للمرسلين أجمعين.

ومن الإيمان بالرسل الإيمان بمحمد- ﷺ-، وأنه خاتم النبيين، إذ لا نبي بعده، ويؤمن بعموم رسالته للبشر، كما أن مقتضى الإيمان برسالته أن يُطاع فيما أمر وأن يصدق فيما أخبر به، يقول الإمام المروزي في معنى الإيمان بالرسل: (أن تؤمن بمن سمى الله في كتابه من رسله، وتؤمن بأن لله سواهم رسلًا، وأنبياء لا يعلم أسماءهم إلا الذي أرسلهم، وتؤمن بمحمد- ﷺ-، وإيمانك به غير إيمانك بسائر الرسل إيمانك بسائر الرسل إقرارك بهم

(١) سورة البقرة: (٢٨٥).

(٢) سورة الشعراء: (١٠٥).

(٣) سورة الشعراء: (١٢٣).

وإيمانك بمحمد -ﷺ- إقرارك به وتصديقك إياه واتباعك ما جاء به)(١).

ويقول الشيخ حافظ الحكمي في تفصيل معنى الإيمان بالرسل: (معنى الإيمان بالرسل هو التصديق الجازم بأن الله -تعالى- بعث في كل أمة رسولًا يدعوهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له والكفر بما يعبد من دونه، وأن جميعهم صادقون مصدقون بارون راشدون كرام بررة أتقياء أمناء هداة مهتدون، وبالبراهين الظاهرة والآيات الباهرة من ربهم مؤيدون، وأنهم بلغوا جميع ما أرسلهم الله به، لم يكتموا منه حرفًا ولم يغيروه ولم يزيدوا فيه من عند أنفسهم حرفًا ولم ينقصوه، فهل على الرسل إلا البلاغ المبين، وأنهم كلهم كانوا على الحق المبين والهدى المستبين، وأن الله -تعالى- اتخذ إبراهيم خليلًا واتخذ محمدًا -ﷺ- خليلًا، وكلم موسى تكليمًا، ورفع إدريس مكانًا عليًّا، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، وأن الله -تعالى- فضل بعضهم على بعض ورفع بعضهم على بعض درجات...، وقد ذكر الله -تعالى- في كتابه منهم آدم ونوحًا وإدريس وهودًا وصالحًا وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف ولوطًا وشعيبًا ويونس وموسى وهارون وإلياس وزكريا ويحيى واليسع وذا الكفل وداود وسليمان وأيوب، وذكر الأسباط جملة، وعيسى ومحمدًا، وقص علينا من أنبائهم ونبأنا من أخبارهم ما فيه كفاية وعبرة وموعظة، إجمالًا وتفصيلًا...، فنؤمن بجميعهم تفصيلًا فيما فصل، وإجمالًا فيما أجمل)(٢).

ومن أبرز المسائل المهمة المتعلقة بالنبوات -وهي التي حصل فيها

(١) تعظيم قدر الصلاة، للمروزي، ١/ ٣٩٣.

(٢) معارج القبول، ٢/ ٨٣١-٨٣٢، وانظر: شرح السنة، للبربهاري، ص٤٨، والروضة الندية، لزيد الفياض، ص٢٠-٢١، والرسل والرسالات، للدكتور عمر الأشقر، ص١٥-١٨.

خلاف مع المتكلمين-ما يتعلق بدلائل النبوة، وما يلحق بها من مسائل كالقول في كرامات الأولياء وما يظهر على أيدي السحرة والكهان.

وخلاصة موقف أهل السنة من ذلك أن دلائل النبوة كثيرة جدًّا ويصعب حصرها(١)، ومن دلائل النبوة ما تضمنه الوحي من الدلائل الدالة على صدق الرسول، حيث ورد فيه من الإخبار عن أمور غيبية لا يمكن أن يعلمها النبي بأي وسيلة بشرية، ومنها إخبار الله-تعالى-بحفظ كتابه كما في قوله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾(٢)، وكتاب الله لم يزل محفوظًا بحفظ الله-تعالى-له، فلم يقع فيه زيادة ولا تحريف، ومن ذلك ما ورد في الوحي من مطابقة للكشوف العلمية في جميع المجالات كالطب والفلك وغيرهما.

ومن دلائل النبوة: ما ثبت من معجزات الأنبياء، وهي الآيات الخارقة للسنن الجارية ومقدور الثقلين، تأييدًا من الله-تعالى-لأنبيائه وإظهارًا لصدقهم في دعواهم النبوة وتمييزًا لهم عن المتنبئين الكذابين، كقلب عصا موسى حية، وكإحياء عيسى للموتى وإبرائه للأكمه والأبرص، وكانشقاق القمر وجريان الماء بين يدي نبينا محمد-ﷺ-.

ومن دلائل النبوة أيضًا: ما يكون من أحوال النبي وصفاته التي يستدل بها على صدقه وأمانته، فإن النبوة لا يدعيها إلا أحد صنفين، إما أصدق الناس وأتقاهم وأبرهم، وإما أكذبهم وأفجرهم، ولا يلتبس الفرق بين هذين

---

(١) انظر: المعرفة في الإسلام، للدكتور عبد الله القرني، ص١١٨-١٥٠، ومصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، للدكتور عبد الرحمن الزنيدي، ١٦٣-١٧٦.

(٢) سورة الحجر: (٩).

الصنفين عند التأمل والنظر في حال كل منهما.

وإذ ليس المقام للتفصيل في دلائل النبوة، فإن المقصود أن أهل السنة في هذا الباب يمتازون بأمرين هما: أن دلائل النبوة عندهم متعددة وكثيرة وليست محصورة في المعجزة[١]، والثاني هو عدم التباس معجزات الأنبياء بكرامات الأولياء، فضلًا عن أن تلتبس بما يظهر على أيدي السحرة والكهان، وكرامات الأولياء هي: (ما يمتن الله به على أحد من أوليائه من إكرام معنوي، أو خرق حسي للعادة، لوجود سبب يقتضيه)[٢]،وقد أجمع أهل السنة على إثبات كرامات الأولياء والتصديق بها خلافًا للمعتزلة ومن تبعهم[٣].

وعدم التباس الأمر عند أهل السنة بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، راجع إلى أنهم لم يحصروا الفرق بينهما بأمور إضافية لا ترجع إلى حقيقة كل منهما كما فعل المتكلمون، بل إن الفرق يرجع إلى حقيقة كل منهما، فأما الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء فهو أن معجزات الأنبياء المرتبطة بنبوتهم لا يمكن أن تقع لولي على سبيل الكرامة (لأن هذه الآيات قد وقعت للنبي، لكونه نبيًّا مكلفًا بأداء الرسالة، فالأمر الذي وقعت لأجله هذه الآيات منتف في حق الولي، إذ ليس للولاية أي تعلق بمثل هذه

(١) انظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية، ص٢٠٧-٢١١، والجواب الصحيح، له، ١/ ٥٢٢، والأدلة الجلية على صدق خير البرية، للدكتور عبد المحسن المطيري، ص١١-١٣٨، والرسل والرسالات، للدكتور عمر الأشقر، وواحة الإيمان عند ابن القيم: الرسل والكتب، له، ص٢٢٠-٢٥٨.

(٢) كرامات الأولياء، للدكتور عبد الله العنقري، ص٣١.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٣٩-٢٧٤.

الآيات؛ لأنها آيات خاصة بالنبوة، ومثال هذه الآيات القرآن العظيم، فهو أعظم آية على صحة نبوة محمد- ﷺ-، فلا يمكن أن يؤتى مثله ولي من باب الكرامة)(١).

ومن الفروق أن كرامات الأولياء تابعة لمعجزات الأنبياء ودليل من دلائلها، فإن الولي لم تحصل له الكرامة إلا باتباعه للنبي، ومنها (أن ما تخبر به الرسل-عليهم الصلاة والسلام-من أمور الغيب الكبيرة مفصلة على وجه الصدق؛ كالإخبار بخروج النار التي تخرج من الحجاز تضيء لها أعناق الإبل ببصرى، ونحو ذلك أمر خاص بالرسل وحدهم، ولا يقدر عليه أحد لا بكرامة ولا بسحر)(٢).

ومنها أن الكرامة ينالها الولي بكسبه وفعله، أما المعجزة فليست من اكتساب النبي، بل هي مما يختص الله بفعله(٣).

والفرق بين معجزات الأنبياء وما يظهر على السحرة والكهان هو أن المعجزة تكون مما يختص الله بفعله والقدرة عليه؛ لأنها تكون معارضة لجميع السنن الكونية فليست داخلة تحت قدرة البشر، ولا محكومة بالسنن الكونية، أما ما يظهر على أيدي السحرة فهو-وإن كان من العجائب-إلا أنه ليس من خوارق السنن الكونية، وإنما محكوم بها داخل تحت مقدور الثقلين، ولذلك يمكن تعلمه ومعارضته وإبطاله، وهذا اختلاف حقيقي يرجع إلى جنس كل منهما وحقيقته، ولهذا أيقن سحرة فرعون لما ألقى

(١) كرامات الأولياء، للدكتور عبد الله العنقري ص٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص٣٤.

(٣) انظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيميةص٢٠٦-٢٣٠، وكرامات الأولياء، للدكتور عبد الله العنقري، ص٣٤-٣٦.

موسى عصاه فإذا هي تلقف ما يأفكون أن ما جاء به موسى -عليه السلام- ليس من مقدورهم ولا من جنس ما جاؤوا به من السحر، فآمنوا بموسى مباشرة، وأيقنوا أن ما جاء به لا يمكن أن يظهر إلا على يد نبي صادق في نبوته، كما قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ فَوَقَعَ ٱلْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١١٨﴾ فَغُلِبُوا۟ هُنَالِكَ وَٱنقَلَبُوا۟ صَٰغِرِينَ وَأُلْقِىَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴿١٢٠﴾ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢١﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾(١).

وهذا التفريق عند أهل السنة جاء وفق مفهوم السببية وخواص الأشياء التي يقرون بأن الله جعلها في مخلوقاته، وأنها داخلة تحت قدرة الله وحكمه، أما من نفى السببية أو جعل الأسباب مستقلة بتأثيرها فلا يمكنه التفريق الواضح بين معجزات الأنبياء وما يظهر على أيدي السحرة والكهان.

والعبارات المتعلقة بالإيمان بالرسل وما يلحق بهم في الطحاوية على أقسام:

القسم الأول: ماجاء مجملًا في قول الطحاوي: (ونؤمن بالملائكة والنبيين، والكتب المنزلة على المرسلين، ونشهد أنهم كانوا على الحق المبين)(٢)، وما ذكره بقوله: (والإيمان هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وحلوه ومره)(٣).

القسم الثاني: قول الطحاوي: (وأن محمدًا عبده المصطفى ونبيه

(١) سورة الأعراف: (١١٦-١٢٣).

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٣) المصدر السابق، ص٢٢.

المجتبى ورسوله المرتضى، وأنه خاتم الأنبياء وإمام الأتقياء، وسيد المرسلين وحبيب رب العالمين، وكل دعوى النبوة بعده فغي وهوى، وهو المبعوث إلى عامة الجن وكافة الورى بالحق والهدى وبالنور والضياء)(١).

القسم الثالث: قوله في ذكر بعض خصائص النبي- ﷺ-: (والمعراج حق، وقد أُسري بالنبي-صلى الله عليه وآله وسلم-وعرج بشخصه في اليقظة إلى السماء ثم إلى حيث شاء الله من العلا، وأكرمه الله بما شاء، وأوحى إليه ما أوحى، ما كذب الفؤاد ما رأى، فـ ﷺ في الآخرة والأولى، والحوض الذي أكرمه الله-تعالى-به غياثًا لأمته حق، والشفاعة التي ادخرها لهم حق، كما روي في الأخبار)(٢).

القسم الرابع: قوله: (ولا نفضل أحدًا من الأولياء على أحد من الأنبياء-عليهم السلام-، ونقول: نبي واحد أفضل من جميع الأولياء، ونؤمن بما جاء من كراماتهم، وصح عن الثقات من رواياتهم)(٣).

وقد فسر ذلك شراح أهل السنة على ما يتوافق مع معتقدهم في الإيمان بالرسل عامة، وما يتعلق بذلك من خصائص النبي- ﷺ-، وأنه خاتم النبيين، وما أكرمه الله به من خصائص كالإسراء والمعراج، والحوض والشفاعة.

فأما قول الطحاوي: «ونؤمن بالملائكة والنبيين..» فيقول ابن أبي العز في شرحه: (هذه الأمور من أركان الإيمان، قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ

(١) العقيدة الطحاوية، ص١٢.
(٢) المصدر السابق، ص١٥-١٦.
(٣) المصدر السابق، ص٣٠-٣١.

﴿أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن﴾(١)...، فجعل الله-سبحانه وتعالى-الإيمان هو الإيمان بهذه الجملة، وسمى من آمن بهذه الجملة مؤمنين، كما جعل الكافرين من كفر بهذه الجملة...، فهذه الأصول التي اتفقت عليها الأنبياء والرسل-صلوات الله عليهم وسلامه-، ولم يؤمن بها حقيقة الإيمان إلا أتباع الرسل)(٢).

وكذلك فعل الشراح في ذكر الطحاوي المجمل للإيمان بالرسل في قوله: «والإيمان هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله...»(٣).

وقد خص الطحاوي ذكر الإيمان بنبوة-محمد ﷺ-بقوله: « وأن محمدًا عبده المصطفى ونبيه المجتبى ورسوله المرتضى...»، وذكر بعض خصائصه بقوله: «والمعراج حق، وقد أُسري بالنبي-صلى الله عليه وآله وسلم-وعرج بشخصه في اليقظة إلى السماء...»، فأما قوله: «وأن محمدًا عبده المصطفى...»، فقد فسره الشراح بما يوافق معتقد أهل السنة في الإيمان بنبوة محمد- ﷺ-مع تفاوت فيما بينهم في مقدار التفصيل والبيان، يقول الدكتور محمد الخميس: (محمد- ﷺ-، وهو أشهر أسمائه الشريفة، وذلك لكثرة ما فيه من الخصال الشريفة التي يحمد عليها، وهو محمد بن

---

(١) سورة البقرة: (٢٨٥).

(٢) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٧٥-٧٦، وانظر: شروح المشايخ: عبد الرحمن البراك، ص٢٠٤، وعبد الله الغنيمان، ص١٥٧، وصالح الفوزان، ص١٢٩، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٤٢٦، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٤٠١-٤٢٣، وأحمد الغامدي، ص٩٤-٩٥، ومحمد الخميس، ص١٢٣.

(٣) انظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ١٥٣-١٥٥، وعبد الرحمن البراك، ص٢٣٩-٢٤٠، وعبد الله الغنيمان، ص١٩٧، وصالح الفوزان، ص١٥٢، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٥٠٩-٥١٠، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٨٥، وأحمد الغامدي، ص٦٨-٦٩، ومحمد الخميس، ص٨٩-٩٠.

عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم، من قريش ومن أوسط العرب نسبًا، ومن أنفسهم حسبًا، وأعرقها محتدًا، والعبودية هي أشرف المقامات للإنسان...، وقد اصطفاه الله من خيرة خلقه، وفضله واختاره على جميع بريته، وهو النبي المجتبى، المقرب المختار، وهو الرسول المرتضى الذي ارتضاه الله لخاتمة الرسالات...، وكل دعوى النبوة بعد النبي - ﷺ-غي وضلالة وزيغ وهوى وبطلان)[١].

وقد أشار بعض الشراح إلى مسألة دلائل النبوة ضمن شرحهم لهذه العبارة فقد ذكر الشيخ عبد الرحمن البراك (أن النبوة تثبت بأدلة كثيرة)[٢]، وقد أجاد ابن أبي العز في تفصيل ذلك[٣].

وأما ما ذكره الطحاوي من بعض خصائص النبي من المعراج والحوض والشفاعة، فقد فسرها الشراح بما يوافق معتقد أهل السنة في هذه المسائل مع مزيد بيان وتفصيل واستدلال بالنصوص، يقول الدكتور محمد الخميس: (أهل السنة يثبتون للنبي- ﷺ-عروجًا إلى السماء بشخصه، بجسده وروحه، وذلك ليلة الإسراء، والإسراء ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، وكان من مكة إلى بيت المقدس...، وثبت المعراج كذلك إلى السماء بشخصه الشريف، حيث صعد حتى السماء السابعة، حتى كان عند سدرة

---

(١) شرح الدكتور محمد الخميس، ص٣٤-٣٨، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ٢٤٢-٢٧٤، وناصر الألباني، ص١٩-٢٤، وعبد الرحمن البراك، ص٨٤-١٠٣، وعبد الله الغنيمان، ص٥٨-٧٢، وصالح الفوزان، ص٥٦-٦٥، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ١١٩-١٤٨، وصالح آل الشيخ، ١/ ١٣٧-١٨٢، وأحمد الغامدي، ص٣٢-٣٥.

(٢) شرح الشيخ عبد الرحمن البراك، ص٩٠.

(٣) انظر: شرح ابن أبي العز، ٢/ ٢٤٣-٢٥٥.

المنتهى)، وقال في شرح ما يتعلق بالحوض: (ثبت عن النبي- ﷺ-وجود الحوض المورود، بل إن أحاديث الحوض متواترة كما بين ذلك أهل العلم، ومجملها أنه حوض عظيم، يمد من شراب الجنة، ماؤه أبيض من اللبن، وأحلى من العسل، وأطيب ريحًا من المسك، طوله وعرضه سواء، كل زاوية من زواياه مسيرة شهر)، وقال في شرح ما يتعلق بالشفاعة: (الشفاعة لرسول الله- ﷺ-، أنواع: أعظمها شفاعته لأهل الموقف جميعًا حتى يفصل الله بينهم...، وكذلك شفاعته فيمن تساوت حسناته وسيئاته، ومنها شفاعته في أقوام أمر بهم إلى النار، لا يدخلونها، ومنها شفاعته في رفع درجات من يدخل الجنة فوق ما يستحق، ومنها شفاعته في قوم يدخلون الجنة بغير حساب، ومنها شفاعته في تخفيف العذاب عمن يستحقه، ومنها شفاعته لجميع المؤمنين في دخول الجنة، ومنها شفاعته لأهل الكبائر من أمته يخرجون من النار، كل هذه الأنواع ثابتة له)(١).

وأما قوله: «ولا نفضل أحدًا من الأولياء على أحد من الأنبياء-عليهم السلام-، ونقول: نبي واحد أفضل من جميع الأولياء، ونؤمن بما جاء من كراماتهم، وصح عن الثقات من رواياتهم»، فهو يشتمل على شقين، الأول: عدم تفضيل الأنبياء على الأولياء، والثاني: الإيمان بكرامات الأولياء.

فأما ما يتعلق بعدم تفضيل الأنبياء على الأولياء، فيقول الشيخ صالح آل الشيخ في شرحه: (يريد العلامة الطحاوي هنا أن يقرر عقيدة عظيمة، وهي أن

---

(١) شرح الدكتور محمد الخميس، ص٥٣-٥٧، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ١/ ٣٥٨-٣٧٩، وناصر الألباني، ص٣٦، وعبد الرحمن البراك، ص١١٦-١٥٧، وعبد الله الغنيمان، ص١٠٨-١١٩، وعبد العزيز الراجحي، ١/ ٣٢٠-٣٢٩، وصالح آل الشيخ، ١/ ٣٢٤-٣٧٧، وأحمد الغامدي، ص٤١-٤٤.

أفضل الناس هم الأنبياء، وأن النبي أفضل من جميع الأولياء، وأن أهل السنة والأثر والجماعة، هؤلاء لا يفضلون وليًّا على نبي)(١).

وأما ما يتعلق بكرامات الأولياء، فيقول الشيخ عبد العزيز الراجحي في شرحه: (يبين في هذا عقيدة أهل السنة والجماعة في الإيمان بكرامات الأولياء، وهي الخوارق التي يجريها الله على أيدي المؤمنين، خلافًا لأهل البدع كالمعتزلة، فإنهم أنكروا كرامات الأولياء)(٢).

* * *

(١) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ٢/ ٣٩٤، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٣٥٥-٣٥٨، ومحمد ابن مانع، ٢٤، وناصر الألباني، ص١٠٤، وعبد الرحمن البراك، ص٣٩٠، وعبد الله الغنيمان، ٢٧٦، وصالح الفوزان، ص٢٣٨، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٧٧٨، وأحمد الغامدي، ص٩٤، ومحمد الخميس، ص١٢٣.

(٢) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ٢/ ٧٩٨، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٣٥٨-٣٦٦، ومحمد ابن مانع، ص٢٤، وناصر الألباني، ص١٠٦-١٠٧، وعبد الرحمن البراك، ص٣٩٤، وعبد الله الغنيمان، ص٢٧٧، وصالح الفوزان، ص٢٤١-٢٤٣، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٤٠١-٤٢٣، وأحمد الغامدي، ص٩٤-٩٥، ومحمد الخميس، ص١٢٣.

المبحث الثاني
اتجاه شراح المتكلمين

الإيمان بالرسل من الأصول المتفق عليها-في الجملة-بين أهل السنة والمتكلمين، فالأشاعرة والماتريدية يعتبرون الإيمان بالرسل من أركان الإيمان التي لا يتم إلا بها، ويعتقدون أنه من كفر برسول واحد فقد كفر بجميع الرسل(١).

ومع هذه الموافقة ظهرت مخالفتهم في بعض المسائل المتعلقة بالنبوة، ومن أبرزها مسألة دلائل النبوة وما يتعلق بها من الموقف من كرامات الأولياء وما يظهر على أيدي السحرة والكهان، حيث حصر أغلبهم دليل النبوة بالمعجزة، ولم يعتبروا بقية الدلائل، وفي ذلك يقول الباقلاني: (وقد اتفق على أنه لا دليل يفصل بين الصادق والكاذب في ادعاء الرسالة إلا الآيات المعجزة)(٢)، ويقول الجويني: (فصل: لا دليل على صدق النبي غير المعجزة، فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غير ممكن)(٣).

ويقول البزدوي: (لا يتصور ثبوت الرسالة بلا دليل، فيكون الثبوت

(١) انظر: الإرشاد، للجويني، ص٢٤٢، وشرح الخريدة، للدردير، ص٢٠٧، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص٢٢٣، وشرح النسفية، للتفتازاني، ص١٣٢-١٣٩، وأصول الدين، للبزدوي، ص٩٥، وأصول الدين، للغزنوي، ص١١٩-١٢٢، وتبصرة الأدلة، ٢/ ٢/ ٧٥٩، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٣٩.

(٢) البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، ص٣٨.

(٣) الإرشاد، ص٢٦٢، وانظر: عقيدة أبي بكر الحضرمي، ص٢٠٧، والأصفهانية بشرح ابن تيمية، ص٨.

بالدلائل، وليست تلك الدلائل إلا المعجزات)[١].

ومما تحسن الإشارة إليه أن حصر دلائل النبوة بالمعجزة ليس مذهبًا لجميع الأشاعرة والماتريدية، فقد ذكر بعضهم دلائل أخرى إلا أنهم مع ذكرهم لغير المعجزة، يرون أن المعجزة هي الدليل العمدة وأن بقية الدلائل تذكر من باب الاعتضاد والإكمال[٢].

كما يلاحظ أنهم جعلوا للمعجزة حدًّا لزم عليه ألا يفرقوا بينها وبين ما يقع على أيدي السحرة والكهان فضلًا عن التفريق بينها وبين كرامات الأولياء، وذلك أنهم جعلوا هذه الأمور كلها من جنس واحد هو أنها من خوارق العادات، وهذا أصل اتفقوا عليه مع المعتزلة، ثم اختلفوا في لازم ذلك، فذهبت المعتزلة إلى نفيكرامات الأولياء ونفي حقيقة السحر، لئلا يلتبس ذلك بمعجزات الأنبياء، بينما ذهبت الأشاعرة والماتريدية إلى إثباتها[٣]،والتفريق بينها بأمور إضافية لا ترجع إلى حقيقة كل منها.

وأساس الإشكال الذي أوقعهم في ذلك هو نفيهم للسببية، ولما أودعه الله في الأشياء من خصائص، حيث ظنوا أن إثبات السببية يلزم منه القدح في توحيد الله بأفعاله[٤]، وحاصل ما ذكروه من فروق بين المعجزة وكرامات الأولياء أن المعجزة تكون مقرونة بادعاء النبوة، بخلاف الكرامة فإنها لا

(١) أصول الدين، ص١٠١-١٠٢، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٢٢، والتمهيد، للباقلاني، ص٧٤، والاعتماد في الاعتقاد، ص٢٤٥.

(٢) انظر: المواقف، للإيجي، ص٣٤٩-٣٥٧، والتمهيد، للنسفي، ٧٨-٧٩.

(٣) انظر في إثباتهم لكرامات الأولياء: الإرشاد، للجويني، ص٢٥٢، ومقدمات المراشد، لابن خمير، ص٢٧١-٢٧٢، وعقيدة الحضرمي، ص٢١٦، والتمهيد، للنسفي، ص٨٢، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٦٨-٢٧٤.

(٤) انظر: السببية عند الأشاعرة، لجمعان الشهري، ص٢٨٦-٣٠٢.

تكون مقرونة بادعاء النبوة، وفي ذلك يقول الجويني: (فإن قيل: فما الفرق بين الكرامة والمعجزة؟ قلنا: لا يفترقان في جواز العقل، إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة)(١).

أما الفرق بين المعجزة والسحر فحاصل ما ذكروه هو أن المعجزة من النبي تكون مقرونة بادعاء النبوة، بخلاف السحر فإنه لا يمكن أن يدعي النبوة فلابد أن يُعارَض لئلا يشتبه السحر بالمعجزة(٢)، كما أن معجزة النبي يستحيل معارضتها بخلاف ما يأتي به السحرة فإنه لابد أن يعارض.

ويوضح الدردير حد المعجزة عندهم بوجه يتبين منه ما سبق ذكره من تفريقهم بينها وبين كرامات الأولياء من جهة، وبينها وبين السحر والشعوذة من جهة أخرى، حيث قال: (والمعجزة: أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، مع عدم المعارضة، فدخل في قولنا: «أمر» الفعل والترك؛ كعدم إحراق النار لإبراهيم، وقولنا: «خارق..» إلخ، احتراز من أن يتمسك بالعادات، وقولنا: «مقرون بالتحدي»، أي: دعوى الرسالة، احتراز من كرامات الأولياء والإرهاصات، وهي ما تقدم بعثة الأنبياء تأسيسًا لها، وقولنا: « مع عدم المعارضة» احتراز من السحر والشعوذة)(٣).

---

(١) الإرشاد، للجويني، ص٢٥٤، وانظر: عقيدة الحضرمي، ص٢١٦، ومقدمات المراشد، ص٢٧٢، وشرح الجوهرة، للباجوري، ص١٩٣، ونشر الطوالع، لساجقلي زاده، ص٥٢٥، وشرح النسفية، للتفتازاني، ص١٣٩، والاعتماد، للنسفي، ص٢٤٥-٢٤٦، وإمام أهل السنة الماتريدي، للدكتور عبد الفتاح المغربي، ص٣٣٠-٣٣١، والفرق الإسلامية، له، ص٣٢٠.

(٢) مع أن هذا يناقض قول الأشاعرة في نفي التحسين والتقبيح وقولهم بأن الله لا يقبح منه شيء.

(٣) شرح الخريدة، للدردير، ص٢٠٨، وانظر: شرح الجوهرة، للباجوري، ص١٩٣، وعقيدة الحضرمي، ص٢١١-٢١٢، وتبصرة الأدلة، ٢/ ٧٧٧-٧٧٨، ونشر الطوالع، ص٥١٣-٥١٦، وإمام أهل السنة الماتريدي، للدكتور عبد الفتاح المغربي، ص٣٣١-٣٣٢.

وقد سبق بيان العبارات المتعلقة بالإيمان بالرسل وما يلحق بها في الطحاوية من مسائل، وقد فسر شراح المتكلمين ذلك بنحو تفسير شراح أهل السنة.

فأما قول الطحاوي: « ونؤمن بالملائكة والنبيين»، فيقول الناصري في شرحه: (وأما الإيمان بالنبيين فنؤمن بأن الله ارتضاهم بالنبوة واصطفاهم لتبليغ رسالته وأكرمهم بالسفارة بينه وبين عباده بما يوحى إليهم...، وليست النبوة مكتسبة بل عطية وخصيصة من الله-تعالى-...، وهم معصومون عن التحريف والتبديل والفسق والضلال)[(١)]، وكذلك فعل الشراح في شرح قوله: « والإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله...»[(٢)].

وأما ما ذكره الطحاوي من إثبات لنبوة النبي- ﷺ-وبعض خصائصه فقد فسره هؤلاء الشراح بما يوافق معتقدهم في إثبات نبوته-صلى الله عليه وسم-، وأنه خاتم النبيين، وأن رسالته عامة للثقلين، وفي شرحه يقول الهندي: (لما فرغ من إثبات وحدانية الله-سبحانه وتعالى-وصفاته شرع في إثبات نبوة سيد المرسلين محمد-عليه الصلاة والسلام-إتمامًا للإيمان بالشهادتين، إذ الإيمان هو معرفة الله بأسمائه وصفاته، وتصديق الرسول بما

---

(١) شرح الناصري، ل٢١٩-٢٢٠، وانظر: شرح الشيباني، ص٢٦، وشرح الهندي، ص١٠٩، وشرح الصرغمتشي، ل٢٤-٢٥، وشرح القونوي، ل٢٩، وشرح الأقحصاري، ص١٨٢، وشرح الميداني، ص٩٤، والشرح الكبري، للحبشي، ص٣٤٢، والشرح الصغير، له ، ص٦٦، وشرح جبران، ٤٥-٤٧.

(٢) انظر: شرح الناصري، ل؟؟؟، وشرح الشيباني، ص٣٤، وشرح الهندي، ص١٢٤، وشرح الصرغمتشي، ؟؟؟، وشرح القونوي، ل٣٦، وشرح الأقحصاري، ص١٩٨-١٩٩، وشرح الميداني، ص١٠٤-١٠٥، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٦٠-٢٦١، والشرح الصغير، له، ص٧٤، وشرح جبران، ص٥٨-٥٩.

جاء به من الشريعة،...، وإنما وصفه بالاجتباء والأمانة ليعلم أن الله-تعالى- لا يظهر المعجزة إلا على الأمين المختار، لا الكاذب الذي هو من الفجار، و« المجتبى » معناه: المختار المرتضى الذي- ﷺ- برسالته، قوله: « خاتم النبيين»، لقوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ﴾(١)،... قوله: « وإمام الأتقياء» لأنه بعث بالتقوى عن الشرك والمعاصي،...« وسيد المرسلين» لأنه ثبت بالأخبار أنه قال: (أنا سيد ولد آدم)(٢)، والمرسلون في ذلك فيكون سيدهم. قوله: « وحبيب رب العالمين» لأنه لما ثبت ببركة متابعة أمته له أنهم أحباؤه...، فإن ثبت أنه حبيب الله بطريق، فهو أولى...، «وكل دعوى نبوة بعد نبوته فغي وهوى» لأنه ثبت بالنص القطعي أنه خاتم النبيين، وأنه لا نبي بعده،... قوله: « فهو المبعوث إلى عامة الجن وكافة والورى» فهو رسول الثقلين)(٣).

وكذلك ما ورد في الطحاوية من ذكر بعض خصائص النبي- ﷺ- كالمعراج والحوض والشفاعة، فسره الشراح على معتقدهم الذي يوافقون فيه أهل السنة(٤).

---

(١) سورة الأحزاب: (٤٠).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الفضائل باب تفضيل نبينا- ﷺ-على جميع الخلائق رقم (٢٢٧٨).

(٣) شرح الهندي، ص٦٨-٧٣، وانظر: شرح الناصري، ل١٤٢-١٥١، وشرح الشيباني، ص١٦، وشرح الصرغمتشي، ل٨-١٠، وشرح القونوي، ل١١-١٤، وشرح الأقحصاري، ص١٣٤-١٣٨، وشرح الميداني، ص٦٣-٦٧، والشرح الكبير، للحبشي، ص٧٢-٩٣، والشرح الصغير، له، ص٣٧-٣٨، وشرح جبران، ص١٥-١٩.

(٤) انظر: شرح الناصري، ل٢٠٣-٢٠٦، وشرح الشيباني، ص٢٢-٢٣، وشرح الهندي، ص٩٠-٩٤، وشرح الصرغمتشي، ل١٧-١٨، وشرح القونوي، ل٢٢-٢٤، وشرح الميداني، ص٧٥-٧٨، وشرح القسطنطيني، ل٤-٥، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢١٠-٢١٢، والشرح الصغير، له، ص٥١-٥٣، وشرح جبران، ص٢٩-٣٢.

وأما قول الطحاوي: «ولا نفضل أحدًا من الأولياء على أحد من الأنبياء-عليهم السلام-، ونقول: نبي واحد أفضل من جميع الأولياء، ونؤمن بما جاء من كراماتهم، وصح عن الثقات من رواياتهم»، فهويشتمل على شقين، الأول: عدم تفضيل الأولياء على الأنبياء، والثاني: الإيمان بكرامات الأولياء، فأما ما يتعلق بعدم تفضيل الأولياء على الأنبياء، فيقول الهندي: (لا يبلغ ولي قط إلى درجات النبي؛ لأن الولي تابع للنبي، والتابع درجته دون درجة المتبوع؛ ولأن كل نبي ولي، وليس كل ولي نبيًّا)(١).

وأما ما يتعلق بالإيمان بكرامات الأولياء، فيقول الميداني: (جمع كرامة وهي أمر خارق للعادة غير مقرون بالتحدي، يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح، ملتزم لمتابعة نبي من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام)(٢).

* * *

(١) شرح الهندي، ص١٥٦، وانظر: شرح الناصري، ل٢٧٧-٢٧٩، وشرح الشيباني، ص٤٦، وشرح القونوي، ل٦٠، وشرح الأقحصاري، ص٢٥٢، وشرح الميداني، ص١٣٩، وشرح القسطنطيني، ل٢٤، والشرح الكبير، للحبشي، ص٣٣٩، والشرح الصغير، له، ص٩٨، وشرح جبران، ص٩٠-٩١.

(٢) شرح الميداني، ص١٤٠، وانظر: شرح الناصري، ل٢٧٧-٢٧٩، وشرح الشيباني، ص٤٦، وشرح القونوي، ل٦١، وشرح الأقحصاري، ص٢٥٤-٢٥٥، وشرح القسطنطيني، ل٢٤، والشرح الكبير، للحبشي، ص٣٤٢، والشرح الصغير، له، ص٩٨، وشرح جبران، ص٩٠-٩١.

المبحث الثالث

منهج الإمام الطحاوي

تقدم القول بأن الإيمان بالرسل من المسائل المتفق عليها بين أهل السنة والمتكلمين، وأن الخلاف إنما يظهر في تفاصيل بعض المسائل، وأخص ذلك هو ما يتعلق بدلائل النبوة وما يلحق بها.

وقد وافق الطحاوي في عقيدته القدر المجمل والمتفق عليه بين الطرفين، ولم يفصل في شيء مما وقع فيه الخلاف، ولذا ذهب كل فريق إلى حمل الشرح بما يوافق عقيدته، على وجه لا يتعلق بعبارة الطحاوي مباشرة، وإنما على سبيل الاستطراد أو التفصيل.

فالفريقان يقران بالإيمان بالنبيين الوارد في قوله: (ونؤمن بالملائكة والنبيين، والكتب المنزلة على المرسلين، ونشهد أنهم كانوا على الحق المبين)[١]، وفي قوله: (والإيمان هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وحلوه ومره)[٢]، وبنبوة محمد- ﷺ -وأنه عبد الله ورسوله، وأن نبوته اصطفاء من الله، وأن رسالته عامة لكافة الورى، وأنه خاتم النبيين، وهذا ما ذكره الطحاوي بقوله: (وأن محمدًا عبده المصطفى ونبيه المجتبى ورسوله المرتضى، وأنه خاتم الأنبياء وإمام الأتقياء، وسيد المرسلين وحبيب رب العالمين، وكل دعوى النبوة بعده فغي وهوى، وهو المبعوث إلى عامة الجن وكافة الورى بالحق والهدى وبالنور والضياء)[٣]، فلا يوجد في

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٢.

هذه العبارة ما يختص به طرف دون طرف، كما أن ما ذكره من بعض خصائص النبي كالمعراج والشفاعة والحوض هي مما يتفق عليه أهل السنة والمتكلمون، ولا يوجد في إثبات شيء منها ما يختص به طرف دون الآخر، ولهذا صار كل طرف يشرحها بما يتناسب مع هذا الاتفاق ولا يعارضه.

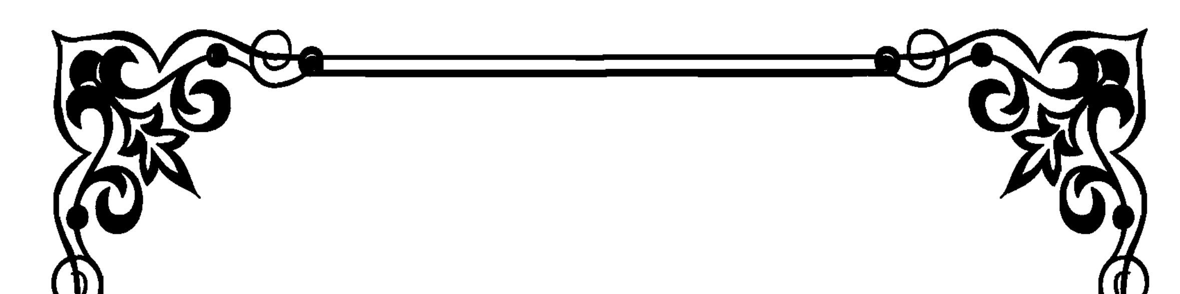
وكذلك الأمر في إثبات كرامات الأولياء وعدم تفضيلهم على الأنبياء في قوله: (ولا نفضل أحدًا من الأولياء على أحد من الأنبياء-عليهم السلام-، ونقول: نبي واحد أفضل من جميع الأولياء، ونؤمن بما جاء من كراماتهم، وصح عن الثقات من رواياتهم)(١).

فإنه ذكر ما يتفق عليه الفريقان، وهو الإيمان بكرامات الأولياء والتصديق بها، وعدم تفضيلهم على الأنبياء، ولم يذكر ما وقع فيه الخلاف وهو الفرق بين المعجزة والكرامة، وما يتعلق بها من الفرق مع ما يظهر على أيدي السحرة والكهان، ولهذا ذكر بعض الشراح هذا التفصيل على سبيل الاستطراد، وكأن الطحاوي أراد بإثباته كرامات الأولياء مخالفة المعتزلة ومن تبعهم، كما هي السمة الغالبة في عقيدته، ولم يقصد التفصيل في هذه الأمور، ولذلك صار كلامه مناسبًا للفريقين.

* * *

(١) المصدر السابق، ص٣٠-٣١.





الفصل الرابع

اتجاه الشراح في الإيمان باليوم الآخر

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.



المبحث الأول

اتجاه شراح أهل السنة

الإيمان باليوم الآخر من أركان الإيمان التي لا يتم الإيمان إلا بها، وقد أثنى الله -تعالى- على المؤمنين به في قوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ ﴾(١).

وهذا الباب من الأبواب المتفق عليها بين أهل السنة والمتكلمين من جهة النتائج، ولكن أهل السنة يمتازون عن المتكلمين من جهة المقدمات ومنهج الاستدلال على الغيبيات ومسائل اليوم الآخر، حيث إنهم يجعلون باب اليوم الآخر مما يُعلم بالدليل النقلي والعقلي، بخلاف منهج المتكلمين الذين يجعلون باب اليوم الآخر من السمعيات التي لا تثبت إلا بالنقل بشرط إمكانها بحكم العقل، وهذا راجع إلى قولهم ابتداء بوقوع التعارض بين العقل والنقل، وقد سبق بيان ذلك بالتفصيل، والإيمان باليوم الآخر يعود إلى أصلين شريفين هما: البعث بعد الموت، والجزاء والحساب، وهذان الأصلان مما يستدل لثبوتهما بالنقل والعقل معًا(٢)، بخلافما يلحق ذلك من تفاصيل فهو مما لا سبيل إلى العلم به إلا بالنقل الذي لا يعارضه العقل، وذلك وفق منهج أهل السنة في سائر مسائل الدين.

والذي يعني البحث هنا الإشارة إلى مسائل اليوم الآخر على سبيل الإجمال من كلام الشراح، والإيمان باليوم الآخر يتضمن ثلاثة أمور:

---

(١) سورة البقرة: (٤).

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام، للدكتور عبد الله القرني، ص٥٤٨-٥٦٢.

١- الإيمان بالموت وما يكون في البرزخ.

فأهل السنة يؤمنون بأن كل نفس ذائقة الموت، كما أخبر الله تعالى بقوله: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾[١]، ويؤمنون بما يقع للميت في البرزخ من سؤال الملكين ومن عذاب القبر ونعيمه، وجميع ما نطقت به النصوص الصحيحة، فإنهم يسلمون له ولا يجادلون فيه[٢].

٢- الإيمان بأشراط الساعة:

يؤمن أهل السنة بأشراط الساعة، وهي علاماتها التي تسبقها وتدل على قربها، وتنقسم إلى قسمين: صغرى: ومنها ما ظهر ولا يزال يتتابع، وكبرى: وهي التي لم يقع منها شيء وتكون متتابعة، وتظهر قرب قيام الساعة[٣]، وهي الواردة في حديث حذيفة عن النبي- ﷺ-: (إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم- ﷺ-ويأجوج ومأجوج ثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم)[٤].

٣- الإيمان بيوم القيامة وما يحصل فيه من أهوال:

يؤمن أهل السنة بيوم القيامة، وهو اليوم الذي يبعث فيه الناس ويقومون

---

(١) سورة الأنبياء: (٣٥).

(٢) انظر للاستزادة: القيامة الصغرى، للدكتور عمر الأشقر، ص١٦-١١٤، وآثار الإيمان باليوم الآخر من تفسير الطبري، للدكتور سعود العقيل، ص٧٣-١٥٨.

(٣) انظر: القيامة الصغرى، للدكتور عمر الأشقر، ص١١٩-٢٩٦، وأشراط الساعة، للدكتور يوسف الوابل ص٧٣-٧٨.

(٤) صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة باب في الآيات التي تكون قبل الساعة، رقم (٢٩٠١).

من قبورهم لرب العالمين، ويؤمنون بما أخبرت به النصوص مما يكون في ذلك اليوم، كالحوض والصراط والشفاعة ونشر الصحف والميزان والجنة والنار(١).

وقد ذكر الإمام الطحاوي -رَحِمَهُ اللَّهُ- في عقيدته شيئًا من هذه الأمور مجملة على النحو التالي:

١ - الموت وما يحصل في البرزخ:

يقول الطحاوي: (ونؤمن بملك الموت، الموكل بقبض أرواح العالمين، وبعذاب القبر لمن كان له أهلًا، وسؤال منكر ونكير في قبره عن ربه ودينه ونبيه، على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله -صلى الله عليه وعلى آله وسلم-، وعن الصحابة -رضوان الله عليهم-، والقبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران)(٢).

وقد وجه شراح أهل السنة هذه العبارة بما يوافق معتقد أهل السنة، يقول الدكتور محمد الخميس: (ويؤمنون بملك الموت الذي كلفه الله -تعالى- بقبض أرواح العالمين من الثقلين، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴿١١﴾﴾(٣)، ونسبة التوفي إلى ملك الموت باعتبار أنه هو الذي يباشر قبض الروح بإذن الله...، ويؤمنون بأن في القبر عذابًا حقيقيًّا يقع على الكفار والمنافقين، وعلى من شاء الله من فسقة

---

(١) انظر: القيامة الكبرى، للدكتور عمر الأشقر، ص٥٧، والحياة الآخرة، للدكتور غالب عواجي، ص١٨١-١١٢٥، وآثار الإيمان باليوم الآخر من تفسير الطبري، للدكتور سعود العقيل، ص٣٣٧-٣٦٦، والجنة والنار، للدكتور عمر الأشقر.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٥.

(٣) سورة السجدة: (١١).

المسلمين، وليس المراد من القبر هذه الحفرة في الأرض، بل المراد عالم البرزخ؛ فالمسيء يعذب في البرزخ سواء كان في الحفرة في باطن الأرض أو في البحر في باطن الحيتان أو في حواصل الطيور...، ويؤمنون بأن ذلك جزاء عادل لهم وأنهم يستحقون ذلك، ويؤمنون بأن المنكر والنكير وهما ملكان غليظان يباشران سؤال كل إنسان في قبره، عن ربه ودينه ونبيه...، والقبر إما روضة من رياض الجنة، وذلك على المؤمن الصالح الذي يثبته الله ويجيب على أسئلة الملائكة، وإما حفرة من حفر النيران على الكافر والمنافق ومن أراد الله من ظلمة المسلمين وفساقهم)(١).

٢- أشراط الساعة:

أشار الطحاوي إلى الإيمان بأشراط الساعة، إلا أنه لم يذكر إلا أربعة منها، وذلك في قوله: (ونؤمن بأشراط الساعة من خروج الدجال، ونزول عيسى ابن مريم-عليه السلام-من السماء، ونؤمن بطلوع الشمس من مغربها، وخروج دابة الأرض من موضعها)(٢).

يقول الدكتور أحمد الغامدي: (انتقل المؤلف-رحمه الله-إلى ذكر أشراط الساعة الكبرى التي وردت بها الأحاديث وأنها تكون بين يدي الساعة، وهذه من قضايا الفتن التي نؤمن بها ونصدقها، وقد ذكرت الأحاديث منها عشر علامات تكون بين يدي الساعة وهي التي تعرف بعلامات الساعة الكبرى

(١) شرح الدكتور محمد الخميس، ص١٠٥-١٠٧، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ١٩٨-٢٢٢، وناصر الألباني، ص٨٤-٨٥، وعبد الرحمن البراك، ص٢٨٦-٣٠٠، وعبد الله الغنيمان، ص٢١٩-٢٢٧، وصالح الفوزان، ص١٩٢-١٩٨، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٥٨٠-٦٣٥، وصالح آل الشيخ، ٢/ ١٩٨-٢١٩، وأحمدالغامدي، ص٧٧-٧٩.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٣١.

وهي: «طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابة، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوفات: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، ونار تخرج من اليمن، ونزول عيسى ابن مريم، وخروج الدجال»، ولا يعرف ترتيبها في الظهور إلا من طريق الاجتهاد وهو لا محل له في قضايا الغيب)(١).

٣- القيامة وما يحصل فيها:

ذكر الطحاوي معتقده في ذلك، حيث صرح بذكر عدة أمور بقوله: (ونؤمن بالبعث وجزاء الأعمال يوم القيامة، والعرض والحساب، وقراءة الكتاب، والثواب والعقاب، والصراط والميزان، والجنة والنار مخلوقتان، لا تفنيان أبدًا ولا تبيدان)(٢).

يقول الدكتور محمد الخميس في شرحه: (يؤمن أهل السنة أيضًا بأن الله-تعالى-يبعث الموتى في القيامة، فيجازيهم بأعمالهم كما قال تعالى: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۚ وَذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ⑦﴾(٣)، ويؤمنون بالعرض على الله كما قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ⑱﴾(٤)، وبالحساب حيث يحاسب الله كل إنسان على ما عمل، وبقراءة

---

(١) شرح الدكتور أحمد الغامدي، ص٩٥، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٣٦٦-٣٧٠، وناصر الألباني، ص١٠٧، وعبد الرحمن البراك، ص٣٩٩-٤٠٣، وعبد الله الغنيمان، ص٢٧٩-٢٨٧، وصالح الفوزان، ص٢٤٤-٢٤٨، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٨١٨-٨٢٥ وصالح آل الشيخ، ٢/ ٤٤٢-٤٤٠، ومحمد الخميس، ص١٢٥-١٢٦.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٦.

(٣) سورة التغابن: (٧).

(٤) سورة الحاقة: (١٨).

الكتاب كما قال تعالى: ﴿كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾﴾[١]، وبالثواب والعقاب لأهل الحسنات والسيئات، الحسنة بعشر أمثالها أو يزيد، والسيئة بمثلها أو يعفو، ويؤمنون بالصراط وهو جسر على شفير جهنم أدق من الشعرة وأحد من السيف، يعبره الصالحون إلى الجنة، ويتخطف من فوقه أهل العذاب، ويؤمنون بالميزان الذي توزن به أعمال العباد، وهو ميزان حقيقي توضع الحسنات في إحدى كفتيه، والسيئات في الكفة الثانية،ويؤمنون بوجود الجنة والنار وأنهما مخلوقتان وموجودتان الآن، والجنة دار المتقين، والنار دار الكافرين والمذنبين، فأما نار المذنبين فتفنى، وأما نار الكافرين فلا تفنى، وأما الجنة فإنها لا تفنى أبدًا، وقد خلقهما الله قبل الخلق)[٢].

ومما ينبه إليه في هذا الموضع أنه عند قول الطحاوي: « والجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان ولا تبيدان» ذكر ابن أبي العز في شرحه أن للسلف قولين في فناء النار حيث قال: (وقوله: «لا تفنيان أبدًا ولا تبيدان» هذا قول جمهور الأئمة من السلف والخلف، وقال ببقاء الجنة وبفناء النار جماعة من السلف والخلف، والقولان مذكوران في كثير من كتب التفسير وغيرها)[٣]، وقد أشار إلى هذه المسألة بعض الشراح كذلك.

وخلاصة ما يقال في فناء النار أن جمهور أهل السنة على أن كلًّا من

---

(١) سورة الإسراء: (١٤).

(٢) شرح الدكتور محمد الخميس، ص١٠٨-١١٠، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٢٣٣-٢٦١، وعبد الرحمن البراك، ص٣٠١-٣١٨، وعبد الله الغنيمان، ص٢٢٧-٢٣٧، وصالح الفوزان، ص١٩٨-٢٠٥، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٢٣٦-٦٧٩، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٢٢٠-٢٤١، وأحمد الغامدي، ص٧٩-٨٢.

(٣) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٢٥٠.

الجنة والنار لا تفنيان ولا تبيدان، وقد مال بعضهم إلى أن الجنة لا تفنى ولا تبيد أما النار فإنها ممكنة الفناء، واستدلوا لذلك بأنه ليس في النصوص ما يدل دلالة صريحة على أن النار لا تفنى، وإنما أن عذاب أهل النار لا ينقطع وأنهم لا يخرجون منها وأنهم خالدون فيها، إلا أنهم يرون أنه ليس فيها تصريحٌ في محل النزاع، وهو أن النار لا تفنى أبدًا.

وأشهر من مال إلى هذا القول الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم- رحمهما الله-، وانتصر لهذا القول بعض المعاصرين(١).

ولعل من المناسب الإشارة إلى ما يلي:

١- أن هذا القول الذي مال إليه بعض أهل السنة ليس هو قول الجهمية القائلين بفناء الجنة والنار، ولا يستند إلى مستندهم، وذلك أن مستند الجهمية هو القول بمنع تسلسل الحوادث في الماضي والمستقبل لأن القول بجواز ذلك بظنهم يلزم عنه القدح في أولية الله-تعالى-وآخريته، أما من مال إلى فناء النار من أهل السنة فمستند القائل به أنه لم يرَ في النصوص دلالة صريحة على أبدية النار مضافًا إليه اعتبارات أخرى، كسعة رحمة الله- تعالى-وأنها سبقت غضبه، كما أنها وسعت كل شيء، إلى غير ذلك من الاعتبارات المبسوطة في موضعها(٢).

٢- أن بعض الباحثين من أهل السنة نفوا ميل الإمام ابن تيمية وابن القيم إلى هذا القول، وبالغ بعضهم في نفي ذلك، وذكروا أنهما على مذهب

(١) انظر: رسالة ابن تيمية التي عنون لها محققها ب" الرد على من قال بفناء النار"، وحادي الأرواح، لابن القيم، ٢/ ٧٣٣-٧٩١، وشفاء العليل، له، ٣/ ١٢٥٩-١٢٩٩، والجنة والنار والآراء فيهما، لفيصل عبد الله، ص٢٢٨.

(٢) انظر: حادي الأرواح، لابن القيم، ٢/ ٧٣٣-٧٩١.

جمهور أهل السنة في أن النار باقية لا تفنى ولا تبيد، وفي هذا تكلف ظاهر؛ فإن ميل ابن تيمية وابن القيم إلى هذا القول ظاهر في مصنفاتهما، فابن تيمية له رسالة مشهورة في هذه المسألة ذكر فيها الخلاف بقوله: (تبين أن القول بفناء الجنة لم يعرف عن أحد من السلف ولا الأئمة، وإنما هو قول جهم ونحوه، وقد عرف فساده عقلًا ونقلًا، وأما القول بفناء النار: ففيها قولان معروفان عن السلف والخلف والنزاع في ذلك معروف عن التابعين ومن بعدهم)[١].

ومع أن بعض الباحثين نفى نسبة هذه الرسالة لابن تيمية، إلا أن عددًا من الأئمة نسبها إليه، بل إن تلميذه ابن القيم أثبت نسبتها له ونقل منها نقولات كثيرة بحروفها[٢]، وقال: (كنت سألت شيخ الإسلام-قدس الله روحه-، فقال لي: هذه المسألة عظيمة كبيرة، ولم يجب فيها بشيء، فمضى على ذلك زمن حتى رأيت في تفسير عبد بن حميد الكشي بعض تلك الآثار التي ذكرت، فأرسلت إليه الكتاب وهو في مجلسه الأخير، وعلمت على ذلك الموضع، وقلت للرسول: قل له إن هذا الموضع مشكل عليه، ولا يدري ما هو، فكتب فيها مصنفه المشهور-رحمة الله عليه-)[٣].

فهذا النص ظاهر في ثبوت نسبة الرسالة لابن تيمية، كما أن في حكاية ابن القيم أن شيخه قال: (هذه المسألة عظيمة كبيرة، وأنه لم يجب فيها بشيء) دليلًا صريحًا على أن الشيخ-رَحِمَهُ اللَّهُ-لا يرى في المسألة إجماعًا قطعيًّا، ولو كان يرى في المسألة إجماعًا قطعيًّا-كما يدعي بعض الباحثين-

(١) الرد على من قال بفناء الجنة والنار، ص٥٢.
(٢) انظر: حادي الأرواح، لابن القيم، ٢/ ٧٢٤-٧٣٠.
(٣) شفاء العليل، ٣/ ١٢٩٧.

لما أجاب بهذا الجواب، ثم إن قول ابن القيم: « في مجلسه الأخير» دلالة أن لابن تيمية قولين في هذه المسألة، لأنه ذكر في بعض مصنفاته أن النار لا تفنى[1].

وممن ذكر نسبة الميل إلى فناء النار لابن تيمية ابن الوزير اليماني[2][3]، وألمح إلى ذلك السبكي ونقل من الرسالة بحروفها[4]، والسفاريني[5]، والألوسي[6][7]، وصديق حسن خان[8][9]، والصنعاني وقد رد عليه برسالة[10]، والألباني[11]، وعدد من الباحثين المعاصرين[12].

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ١٨/ ٣٧٠.
(٢) هو: محمد بن إبراهيم بن علي بن الوزير اليماني، من أبرز علماء اليمن، ومن المكثرين في التصنيف، من مؤلفاته: العواصم من القواصم، وإيثار الحق على الخلق، توفي سنة ٨٤٠ه. انظر: البدر الطالع، للشوكاني، ٢/ ٨١، والأعلام، للزركلي، ٥/ ٣٠٠.
(٣) انظر: إيثار الحق على الخلق، ص٢١٩.
(٤) انظر: الاعتبار ببقاء الجنة والنار، للسبكي، ص٥٨، وانظر: مقدمة تحقيق رسالة ابن تيمية، للدكتور محمد السمهري، ص١٥.
(٥) انظر: لوامع الأنوار، ٢/ ٢٣٥.
(٦) هو: نعمان خير الدين الألوسي، البغدادي الحنفي، من مؤلفاته: جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، والجواب الفسيح لما لفقه عبد المسيح، توفي سنة١٣١٧ه. انظر: الأعلام، للزركلي، ٨/ ٤٢.
(٧) شفاء العين في محاكمة الأحمدين، ص٤١٦-٤١٨.
(٨) هو: صديق حسن خان الحسيني البخاري القنوجي، محدث سلفي، من مؤلفاته: الدين الخالص، وقطف الثمر في عقيدة أهل الأثر، توفي سنة١٣٠٧ه. انظر: الأعلام، للزركلي، ٦/ ١٦٧.
(٩) يقظة أولي الاعتبار، ص٤٢.
(١٠) رفع الأستار، ٦٣.
(١١) مقدمة تحقيق كتاب رفع الأستار، للصنعاني، ص٧.
(١٢) انظر: آثار الإيمان باليوم الآخر من تفسير الطبري، للدكتور سعود العقيل، ص٦٩٦، والجنة =

كما ذكر ذلك من الشراح الشيخ صالح آل الشيخ، وغلط من أنكر نسبة هذا القول إلى ابن تيمية وابن القيم حيث قال: (ولم يصب من زعم أنه لا يصح نسبة هذا القول إلى الشيخين ابن تيمية وابن القيم)[(١)].

ولعل في هذا كله ما يجعل وصف نسبة هذا القول إلى الشيخ وتلميذه ابن القيم من دعاوى المناوئين[(٢)]، أو أن من نسب ذلك إليهما فقد وهم وأخطأ[(٣)]،أمرًا مرجوحًا.

ويفهم نفي نسبة هذا القول للشيخين من كلام بعض شراح أهل السنة على الطحاوية[(٤)].

وليس المقصود هنا الانتصار للقول بفناء النار، وإنما أن يُنظر إلى الأقوال–وفيها قول الإمامين ابن تيمية وابن القيم–بعدل وعلم، فمن يرى أن القول بعدم فناء النار هو الصحيح فجدير أن يرى أن ميل ابن تيمية وابن القيم لفناء النار هو ميل لقول معتبر، إلا أنه مرجوح ومخالف للنصوص الشرعية فلا يذهب إليه، وهذا ليس فيه انتقاص لمقام الإمامين الجليلين لأنهما ليسا بمعصومين.

= والنار، للدكتور عمر الأشقر، ص٤٢، وواحة الإيمان في كتب ابن القيم: الجنة والنار، له، ص١٧٣.

(١) شرح الشيخ صالح آل الشيخ، ٢/ ٢٣٧.

(٢) انظر: دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية، للدكتور عبد الله الغصن، ص٦٠٨.

(٣) انظر: ابن الوزير وآراؤه الاعتقادية، للدكتور علي الحربي، ص٤٧٠–٤٨٧، وكشف الأستار لإبطال ادعاء فناء النار، له، ١٦–٣٤، والمسائل العقدية التي حكى فيها ابن تيمية الإجماع، لناصر الجهني، ص٨٩٠.

(٤) انظر: شروح المشايخ: محمد ابن مانع، ص٢١–٢٥، وعبد الرحمن البراك، ص٣١٧، وعبد الله الغنيمان، ص٢٣٥.

وكذلك فجدير فيمن يرى فناء النار أن يرى أن الإمامين قد مالا إلى القول بفناء النار ولم يصرحا بترجيحه، وعلى ذلك فلا يقال إنهما قالا بهذا القول على التصريح، وبهذا فيما يظهر-والله أعلم-يسلم الناظر من الوقوع في شيء من الإفراط أو التفريط.

* * *

المبحث الثاني

اتجاه شراح المتكلمين

سبقت الإشارة إلى أن الأشاعرة والماتريدية يوافقون أهل السنة في مسائل اليوم الآخر من جهة النتائج، وإن خالف أكثرهم من جهة المقدمات ومنهج الاستدلال، حيث جعلوا هذه المسائل من السمعيات التي لا تثبت إلا بالنقل بعد أن يحكم العقل بأنها أمور ممكنة، ولذلك يعبرون عند حديثهم عنها بأنهم يؤمنون بها لأنها ممكنة أخبر بها الصادق، وقد تقدم بيان ذلك في الباب الثاني.

والمقصود هنا أن المتكلمين يوافقون أهل السنة في الإيمان بمسائل اليوم الآخر من الإقرار بالموت وما يحصل في البرزخ من عذاب القبر ونعيمه، كما يوافقون أهل السنة في الإيمان بأشراط الساعة وتفاصيلها، وأيضًا يوافقون في الإيمان بالبعث بعد الموت، وما يحصل في الآخرة من أمور، كالصراط والميزان والحوض ونشر الصحف والجنة والنار وغيرها[1].

كما تقدم أيضًا أن الطحاوي أشار إلى مسائل اليوم الآخر على النحو التالي:

---

(١) انظر: العقيدة النظامية، للجويني، ص٧٧-٨٠، والإرشاد، له ص٢٩٢-٢٩٥، والاعتقاد، للبيهقي، ص٢٣١-٢٦٠، والتذكرة في أحوال الموتى والآخرة، له، ومقدمات المراشد، لابن خمير، ص٣٣٨-٣٤٢، ومعالم أصول الدين، للرازي، ص٨٨-٩٨، ص٩٠-٩١، وأصول الدين، للغزنوي، ص٢١٤-٢١٨، والتمهيد، للنسفي، ص١٣٢-١٣٤، وتبصرة الأدلة، له، ٢/ ١٠٣٣-١٠٣٦، والبداية من الكفاية، للصابوني، ص١٥٨-١٥٩، وغاية المرام، للمقدسي، ص٧٣٥-٧٥٤، وتلخيص ادلة، للصفار، ص٧٧٦-٧٨٩.

١- الموت وما يحصل في البرزخ:

وذلك في قوله: (ونؤمن بملك الموت، الموكل بقبض أرواح العالمين، وبعذاب القبر لمن كان له أهلًا، وسؤال منكر ونكير في قبره عن ربه ودينه ونبيه، على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله-صلى الله عليه وعلى آله وسلم-، وعن الصحابة-رضوان الله عليهم-، والقبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران)(١).

وقد وجه شراح المتكلمين هذه العبارة على معتقدهم الموافق لأهل السنة، يقول الهندي: (كل ما ورد به السمع ولا يأباه العقل يجب قبوله والإيمان به، فنؤمن بعذاب القبر لمن هو أهل له كالفجار، وبنعيمه لمن كان أهلا للنعيم للأبرار، « ونؤمن بسؤال منكر ونكير» لأنه قد وردت به الأخبار بنقل الأخيار)(٢).

٢- أشراط الساعة:

أشار الإمام الطحاوي إلى مسألة أشراط الساعة بقوله: (ونؤمن بأشراط الساعة من خروج الدجال، ونزول عيسى ابن مريم-عليه السلام-من السماء، ونؤمن بطلوع الشمس من مغربها، وخروج دابة الأرض من موضعها)(٣).

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٥.

(٢) شرح الهندي، ص١٣٦-١٣٧، وانظر: شرح الناصري، ل٢٥٢-٢٥٥، وشرح الشيباني، ص٣٦-٣٧، وشرح الصرغمتشي، ل٣٦-٣٧، وشرح القونوي، ل٤٣-٤٤، وشرح الأقحصاري، ص٢١١-٢١٥، وشرح الميداني، ص١١٥-١١٧، وشرح القسطنطيني، ل ١٢، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٨٢-٢٨٤، والشرح الصغير، له، ص٨١-٨٢، وشرح جبران، ص٧٠-٧٢.

(٣) العقيدة الطحاوية، ص٣١.

وقد وجه هؤلاء الشراح العبارة إلى معتقدهم كذلك، يقول الحبشي: (الأشراط جمع شرط بمعنى العلامة، وأول هذه الأشراط على ظاهر ما ورد في مسلم خروج الدجال، ثم الأشراط قسمان كبرى وهي عشرة، وما سوى ذلك يقال لها الأشراط الصغرى، ونزول عيسى من السماء من الأشراط الكبرى)(١).

٣- القيامة وما يحصل بها:

ذكر الطحاوي ذلك بقوله: (ونؤمن بالبعث وجزاء الأعمال يوم القيامة، والعرض والحساب، وقراءة الكتاب، والثواب والعقاب، والصراط والميزان، والجنة والنار مخلوقتان، لا تفنيان أبدًا ولا تبيدان)(٢).

يقول الأقحصاري في شرحها: («ونؤمن بالبعث» بعد الموت، لاتفاق الرسل والأنبياء كلهم على البعث بعد الموت، فإن الكتب السماوية كلها ناطقة بقيام الساعة وبعث أهلها بعد موتهم وفنائهم...، «وجزاء الأعمال يوم القيامة» أي نؤمن بجزاء الأعمال، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾﴾(٣)...، وذلك لأن الدنيا لا تصلح أن تكون دار الجزاء، لأنها جعلت دار المحنة...، «والعرض والحساب» لقوله تعالى: ﴿وَعُرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا﴾(٤)، وقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ﴿١٨﴾﴾(٥)، وقوله:

(١) الشرح الصغير، للحبشي، ص٩٩، وانظر: شرح الناصري، ل٢٧٩-٢٨٢، وشرح الشيباني، ص٤٧، وشرح الهندي، ص١٠٩، وشرح القونوي، ل٦٣، وشرح القسطنطيني، ل٢٤-٢٥، وشرح الأقحصاري، ص٢٥٧-٢٥٨، والشرح الكبير، للحبشي، ص؟، وشرح جبران، ص٩١-٩٢.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٦.

(٣) سورة الطور: (١٦).

(٤) سورة الكهف: (٤٨).

(٥) سورة الحاقة: (١٨).

﴿وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ ﴿٤٧﴾﴾(١)...، «وقراءة الكتاب والثواب والعقاب» لقوله تعالى: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾(٢)... «والصراط» وهو جسر ممدود على متن جهنم، أحد من السيف، وأدق من الشعر، أي ونؤمن بالصراط...، «والميزان»؛ لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾(٣)، وقوله: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾(٤)، وكل ذلك معلوم والكيف مجهول...، «والجنة والنار مخلوقتان» أي موجودتان الآن، فيه رد للمعتزلة، والقدرية في زعمهما أنهما غير موجودتين، بل ينشئهما الله يوم القيامة، وهو باطل...، «لا تفنيان ولا تبيدان أبدًا» وكذا أهلهما...، وبقاؤهما ليس لذاتهما، بل بإبقاء الله -تعالى- لهما، وعلى هذا قول جمهور الأئمة من السلف والخلف)(٥).

وقد أشار اثنان من هؤلاء الشراح إلى مسألة فناء النار على جهتين متعارضتين؛ فالأقحصاري ذكر أن القول ببقاء الجنة وفناء النار قولًا لبعض

---

(١) سورة الأنبياء: (٤٧).

(٢) سورة الكهف: (٤٩).

(٣) سورة الأنبياء: (٤٧).

(٤) سورة الأعراف: (٨).

(٥) شرح الأقحصاري، ص٢١٧-٢٢٢، وانظر: شرح الناصري، ل٢٥٥-٢٥٨، وشرح الشيباني، ص٣٧-٣٩، وشرح الهندي، ص١٣٨-١٤١، وشرح الصرغمتشي، ل٣٧-٣٨، وشرح القونوي، ل٤٤-٤٦، وشرح القسطنطيني، ل١٣-١٤، وشرح الميداني، ص١١٧-١٢٠، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٨٥-٢٨٧، والشرح الصغير، له، ص٨٣-٨٤، وشرح جبران، ٧٣-٧٦.

السلف، حيث قال: (وأما القول ببقاء الجنة وفناء النار فقول بعض السلف والخلف)(١).

في حين أشار الحبشي إلى هذا القول على سبيل التخطئة والذم لابن تيمية، ولكنه استطال في ذلك وكفره، حيث قال: (يفهم من كلامه هذا ضلال من قال بفناء الجنة والنار وهم الجهمية، وكذلك من قال بفناء جهنم وهو ابن تيمية وكلا الفرقين كافر)(٢).

وهذا الذي ذكره الحبشي لا يرتضيه المنصفون من أئمة المتكلمين فضلًا عن أئمة أهل السنة، ويكفي في الرد عليه النظر في موقف ابن تيمية من مخالفيهوإنصافه لهم وعدله معهم، فإنه مع تخطئته لأقوالهم ورده عليهم يعتذر لهم ويحفظ لهم مقامهم في الديانة والعلم، فشتان بين منهج الإمام ابن تيمية وبين المنهج الذي سلكه الحبشي.

* * *

---

(١) شرح الأقحصاري، ٢٢٣.

(٢) الشرح الصغير، للحبشي، ص٨٤.

المبحث الثالث

منهج الإمام الطحاوي

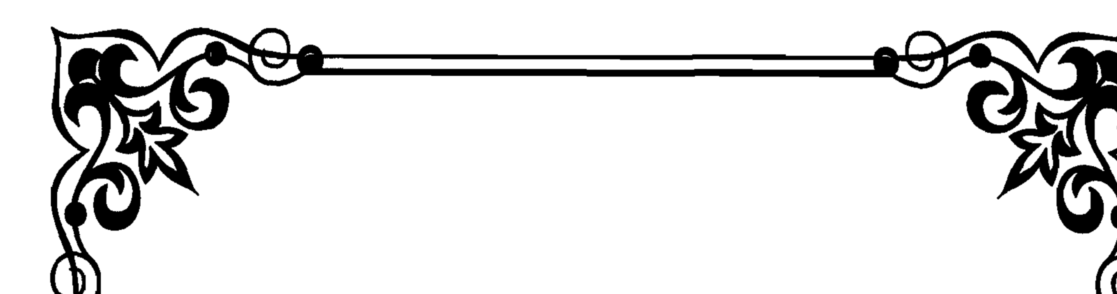
مسائل اليوم الآخر من المسائل المتفق عليها من جهة نتائجها بين أهل السنة والمتكلمين كما سبق، والطحاوي ذكر جملة من هذه المسائل على سبيل الإجمال، ولذلك لم يجد الشراح من الطرفين صعوبة في توجيه هذه العبارات إلى معتقدهم، ويرجع ذلك إلى التوافق بينهم في هذه المسائل.

أما ما يتعلق بالخلاف بين أهل السنة والمتكلمين في هذا الباب، وهو منهج الاستدلال عليها، فقد سبق بيان ذلك في الباب الثاني، وأن الطحاوي موافق لمنهج أهل السنة في التسليم للنصوص وعدم الاعتراض عليها، واعتقاد نفي إمكان التعارض بين العقل والنقل، فضلًا عن اعتقاد وقوعه.

وأما ما يتعلق بمسألة فناء النار فعبارة الطحاوي ظاهرة في موافقته لمذهب جمهور أهل السنة والمتكلمين، كما أنها ظاهرة في مخالفة رأي من مال إلى فناء النار من أهل السنة، وهو القول الذي مال إليه الإمامان ابن تيمية وابن القيم كما سبق.







الفصل الخامس

اتجاه الشراح في الصحابة والإمامة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: اتجاه شراح أهل السنة.

المبحث الثاني: اتجاه شراح المتكلمين.

المبحث الثالث: منهج الإمام الطحاوي.





المبحث الأول

اتجاه شراح أهل السنة

أولًا: الصحابة:

إن من أصول أهل السنة والجماعة محبة صحابة رسول الله- ﷺ-، وتعظيمهم وتوقيرهم، واعتقاد أنهم خير القرون، كما قال النبي- ﷺ-: (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)(١).

والصحابي هو: (من لقي النبي- ﷺ-مؤمنًا به ومات على الإسلام)(٢).

وقد أثنى الله-تعالى-عليهم وأمر باتباعهم في أكثر من موضع من كتابه، كما قال: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾(٣)، وقال: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ﴾(٤)، وقال: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾﴾(٥)، وغير ذلك من الآيات الدالة على فضلهم وعدالتهم.

وقد قال النبي- ﷺ-في النهي عن سب الصحابة: (لا تسبوا أصحابي

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الشهادات باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، رقم (٢٥٠٩).

(٢) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، ٤/ ٢٤٣.

(٣) سورة التوبة: (١٠٠).

(٤) سورة الفتح: (٢٩).

(٥) سورة الفتح: (١٨).

فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه)(١).

ومحبة الصحابة من علامات الإيمان، وبغضهم وعداوتهم من علامات الكفر والنفاق؛ فأهل السنة يعتقدون عدالتهم وتوثيقهم، ويمسكون عما شجر بينهم، مع اعتقادهم أن عليًّا كان أقرب إلى الحق من معاوية-رضي الله عنهما-، وأنهم كانوا مجتهدين مأجورين، يقول الإمام أحمد: (من السنة الواضحة الثابتة البينة المعروفة ذكر محاسن أصحاب-رسول الله ﷺ- أجمعين، والكف عن ذكر ما شجر بينهم، فمن سب أصحاب رسول الله-ﷺ-، أو أحدًا منهم أو انتقصه أو طعن عليه أو عرض بعيبهم أو عاب أحدًا منهم فهو مبتدع رافضي خبيث، مخالف لا يقبل الله منه صرفًا ولا عدلًا، بل حبهم سنة، والدعاء لهم قربة، والاقتداء بهم وسيلة، والأخذ بآثارهم فضيلة)(٢).

ويلخص الإمام ابن تيمية موقف أهل السنة من الصحابة بقوله: (ومن أصول أهل السنة والجماعة: سلامة قلوبهم وألسنتهم لأصحاب رسول الله-ﷺ-...، ويقبلون ما جاء به الكتاب والسنة والإجماع من فضائلهم ومراتبهم...، ويقرون بما تواتر به النقل عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب- رضي الله عنه- وعن غيره من أن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ثم عمر ويثلثون بعثمان ويربعون بعلي- رضي الله عنهم-كما دلت عليه الآثار وكما أجمع الصحابة- رضي الله عنهم-على تقديم عثمان في البيعة مع أن بعض أهل السنة كانوا قد اختلفوا في عثمان وعلي-رضي الله عنهما-بعد اتفاقهم على تقديم أبي بكر

---

(١) صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة باب قول النبي- ﷺ-: لو كنت متخذًا خليلًا رقم(٣٤٧٠).

(٢) طبقات الحنابلة، ١/ ٣٠.

وعمر-أيهما أفضل فقدم قوم عثمان وسكتوا أو ربعوا بعلي وقدم قوم عليًّا وقوم توقفوا؛ لكن استقر أمر أهل السنة على تقديم عثمان وإن كانت هذه المسألة-مسألة عثمان وعلي-ليست من الأصول التي يضلل المخالف فيها عند جمهور أهل السنة لكن المسألة التي يضلل المخالف فيها هي « مسألة الخلافة » وذلك أنهم يؤمنون بأن الخليفة بعد رسول الله- ﷺ-أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ومن طعن في خلافة أحد من هؤلاء الأئمة فهو أضل من حمار أهله...، ويحبون أهل بيت رسول الله- ﷺ-ويتولونهم ويحفظون فيهم وصية رسول الله- ﷺ-...،ويتبرؤون من طريقة الروافض الذين يبغضون الصحابة ويسبونهم، ومن طريقة النواصب الذين يؤذون أهل البيت بقول أو عمل ويمسكون عما شجر بين الصحابة...، ومن نظر في سيرة القوم بعلم وبصيرة وما من الله به عليهم من الفضائل علم يقينًا أنهم خير الخلق بعد الأنبياء لا كان ولا يكون مثلهم وأنهم هم الصفوة من قرون هذه الأمة التي هي خير الأمم وأكرمها على الله تعالى)(١).

وقد أشار الطحاوي إلى هذه المسائل من خلال أربع عبارات وهي:

١- قوله: (ونحب أصحاب رسول الله- ﷺ-، ولا نفرط في حب أحد منهم، ولا نتبرأ من أحد منهم، ونبغض من يبغضهم وبغير الخير يذكرهم،

---

(١) العقيدة الواسطية، ص١٢٥-١٣١، وانظر:الاستيعاب، لابن عبد البر، ١/ ١٢٩، واختصار علوم الحديث، لابن كثير، ص٢٧٥-٢٨٤، وعقيدة أهل السنة في الصحابة، للدكتور ناصر الشيخ، ١/ ١٦٤-٤٨٤، ولوامع الأنوار، للسفاريني، ٢/ ٣٧٩-٣٨٠، وعقيدة أهل السنة في الصحابة، للدكتور محمد الوهيبي، ص٩-٢٩ وموقف الأئمة الأربعة وأعلام مذاهبهم من الرافضة، للدكتور عبد الرزاق عبد المجيد، ١/ ٢٠٦-٢٣٦، ومنهج الشافعي في إثبات العقيدة، للدكتور محمد العقيل، ص٤٤٥-٤٥٣.

ولا نذكرهم إلا بخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان)[١].

٢- قوله: (ونثبت الخلافة بعد رسول الله- ﷺ-أولًا لأبي بكر الصديق- رضي الله عنه-تفضيلًا له وتقديمًا على جميع الأمة، ثم لعمر بن الخطاب- رضي الله عنه-، ثم لعثمان- رضي الله عنه-، ثم لعلي بن أبي طالب-رضي الله عنه-، وهم الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون)[٢].

٣- قوله: (وأن العشرة الذين سماهم رسول الله- ﷺ-وبشرهم بالجنة نشهد لهم بالجنة على ما شهد لهم رسول الله- ﷺ-، وقوله الحق وهم أبو بكر وعمر وعثمان علي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة الجراح وهو أمين هذه الأمة- رضي الله عنهم أجمعين-)[٣].

٤- قوله: (ومن أحسن القول في أصحاب رسول الله- ﷺ-وأزواجه الطاهرات من كل دنس وذرياته المقدسين من كل رجس فقد برئ من النفاق)[٤].

ولم يستشكل شراح أهل السنة شيئًا من هذه العبارات، يقول ابن أبي العز في شرح العبارة الأولى: (يشير الشيخ -رحمه الله- إلى الرد على الروافض والنواصب، وقد أثنى الله تعالى على الصحابة هو ورسوله، ورضي عنهم، ووعدهم الحسنى،... وقوله: «ولا نفرط في حب أحد منهم» أي لا نتجاوز الحد في حب أحد منهم، كما تفعل الشيعة، فنكون من المعتدين...، وقوله:

(١) العقيدة الطحاوية، ص٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩.

(٣)العقيدة الطحاوية، ص٢٩-٣٠.

(٤) المصدر السابق، ٣٠.

«ولا نتبرأ من أحد منهم» كما فعلت الرافضة! فعندهم لا ولاء إلا ببراء، أي لا يتولى أهل البيت حتى يتبرأ من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما!! وأهل السنة يوالونهم كلهم، وينزلونهم منازلهم التي يستحقونها، بالعدل والإنصاف، لا بالهوى والتعصب، فإن ذلك كله من البغي الذي هو مجاوزة الحد)(١).

ويقول الدكتور محمد الخميس في شرح العبارة الثانية المتعلقة بخلافة الخلفاء الأربعة: (ونثبت الخلافة بعد رسول الله- ﷺ-لأبي بكر الصديق تفضيلًا له وتقديمًا على سائر الأمة، إذ فضله الرسول- ﷺ-وقدمه وألمح إلى خلافته في عدة أحاديث، وهو أولى الأمة بالفضل والتقديم،وقد اتفق المسلمون على بيعته يوم السقيفة، ومن بعده عمر بن الخطاب- رضي الله عنه-حيث استخلفه أبو بكر على الناس وهما صاحبا رسول الله- ﷺ-، ومن بعده عثمان بن عفان ذو النورين- رضي الله عنه- زوج ابنتي رسول الله- ﷺ-، ومن بعده علي بن أبي طالب- رضي الله عنه- زوج فاطمة بنت الرسول- ﷺ-، وهؤلاء الأربعة هم أفضل الصحابة، وهم الخلفاء الراشدون، والأئمة المهتدون، الذين أوصى رسول الله- ﷺ-باتباع سنتهم)(٢).

وأما العبارة الثالثة وهي المتعلقة بالعشرة المبشرين بالجنة فقد رجعها

---

(١) شرح ابن أبي العز، ٢/ ٣١٠-٣١٨، وانظر: شروح المشايخ: ناصر الألباني، ص١٠١-١٠٢، وعبد الرحمن البراك، ص٣٥٦-٣٦٣، وعبد الله الغنيمان، ص٢٥٧-٢٦٤، وصالح الفوزان، ص٢٢٥-٢٣٢، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٧٤٩-٧٥٩، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٣٣٨-٣٥٦، وأحمد الغامدي، ص٨٩-٩٠، ومحمد الخميس، ص١١٨-١١٩.

(٢) شرح الدكتور محمد الخميس، ص١١٩، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٣١٨-٣٤٨، وعبد الرحمن البراك، ص٣٦٤-٣٧٠، وعبد الله الغنيمان، ص٢٦٤-٢٦٩، وصالح الفوزان، ص٢٣٢-٢٣٤، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٧٦٠-٧٧٠، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٣٥٧-٣٧٢، وأحمد الغامدي، ص٩٠-٩٢.

الشراح إلى ما ورد في الحديث عن سعيد بن زيد- رضي الله عنه -قال: (أشهد على رسول الله- صلى الله عليه وسلم -أني سمعته وهو يقول: عشرة في الجنة النبي في الجنة وأبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير بن العوام في الجنة وسعد بن مالك في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة ولو شئت لسميت العاشر، قال: فقالوا: من هو؟ فسكت، قال: فقالوا: من هو؟ فقال: هو سعيد بن زيد)(١)(٢).

وأما العبارة الرابعة المتعلقة بإحسان القول بصحابة النبي وأزواجه الطاهرات، فيقول الدكتور محمد الخميس في شرحها: (كل من أحسن القول في حق أصحاب الرسول- صلى الله عليه وسلم -، ولم يقع في أحد منهم، وأحسن القول في أزواجه-رضي الله عنهن-الطاهرات من كل دنس، المبرآت من كل إثم، وفي ذريته المتنزهين عن كل رجس وقذر، الذين أمر باتباعهم وأوصى بهم، كل من أحسن قوله فيهم جميعًا فقد برئ من النفاق)(٣).

---

(١) سنن أبي داود، كتاب السنة باب في الخلفاء، رقم (٤٦٤٩).

(٢) انظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٣٤٣-٣٥٤، وعبد الرحمن البراك، ص٣٧١-٣٧٣، وعبد الله الغنيمان، ص٢٦٩-٢٧٤، وصالح الفوزان، ص٢٣٤، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٧٧١-٧٧٤، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٣٧٣-٣٧٧، وأحمد الغامدي، ص٩٢، ومحمد الخميس، ص١٢٠.

(٣) شرح الدكتور محمد الخميس، ص١٢٠-١٢١، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ٣٥٢-٣٥٤، وعبد الرحمن البراك، ص٣٧٤، وعبد الله الغنيمان، ص٢٧٤-٢٧٦، وصالح الفوزان، ص٢٣٥، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٧٧٥-٧٧٦، وصالح آل الشيخ، ٢/ ٣٧٨-٣٨٣، وأحمد الغامدي، ص٩٣.

ثانيًا: الإمامة(١):

من أصول أهل السنة السمع والطاعة لولاة أمر المسلمين في غير معصية الله -تعالى-، كما قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ ﴾(٢)، وقال النبي - ﷺ -: (على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)(٣).

وقد نهى النبي - ﷺ -عن الخروج على ولاة الأمر وأئمة المسلمين كما في قوله: (من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية)(٤).

وعلى هذا سار أئمة أهل السنة، يقول الصابوني: (ويرى أصحاب الحديث الجمعة والعيدين وغيرهما من الصلوات خلف كل إمام مسلم برًّا كان أو فاجرًا، ويرون جهاد الكفرة معهم وإن كانوا جورة فجرة، ويرون الدعاء لهم بالإصلاح والتوفيق والصلاح، ولا يرون الخروج عليهم وإن رأوا منهم العدول عن العدل إلى الجور والحيف)(٥).

ويقول المزني في عقيدته: (والطاعة لأولي الأمر فيما كان عند الله - ﷺ - مرضيًّا واجتناب ما كان عند الله مسخطًا وترك الخروج عند تعديهم

---

(١) ليس المقصود الحديث عن تفاصيل الإمامة وحكمها وطرق انعقادها...، إنما المقصود الإشارة إلى ما ذكره الطحاوي منها، وشروحات الشراح له.

(٢) سورة النساء: (٥٩).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم (١٨٣٩).

(٤) صحيح مسلم ، كتاب الإمارة باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة رقم (١٨٤٨).

(٥) عقيدة السلف أصحاب الحديث، ص٢٩٤.

وجورهم والتوبة إلى الله- ﷺ -كيما يعطف بهم على رعيتهم)(١).

وقد ذكر الطحاوي في عقيدته بعض مسائل الإمامة وذلك في عبارتين وهما:

١- قوله: (ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يدًا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله- ﷺ- فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة)(٢).

٢- قوله: (والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين برهم وفاجرهم إلى قيام الساعة، لا يبطلهما شيء ولا ينقضهما)(٣).

وقد وجه شراح أهل السنة ذلك بما يتوافق مع أصول أهل السنة، فأما العبارة الأولى فيقول ابن أبي العز في شرحها: (دل الكتاب والسنة على وجوب طاعة أولي الأمر، ما لم يأمروا بمعصية...، وأما لزوم طاعتهم وإن جاروا، فلأنه يترتب على الخروج من طاعتهم من المفاسد أضعاف ما يحصل من جورهم، بل في الصبر على جورهم تكفير السيئات ومضاعفة الأجور، فإن الله-تعالى-ما سلطهم علينا إلا لفساد أعمالنا، والجزاء من جنس العمل، فعلينا الاجتهاد في الاستغفار والتوبة وإصلاح العمل)(٤).

---

(١) شرح السنة، ص٧٦-٧٧، وانظر: شرح السنة، للبربهاري، ص١١٢-١١٣، واعتقاد أهل السنة، للإسماعيلي، ص٥٤-٥٥.

(٢) العقيدة الطحاوية، ص٢٤.

(٣) المصدر السابق، ص٢٥.

(٤) شرح ابن أبي العز، ٢/ ١٧٩-١٨٢، وانظر: شروح المشايخ: ناصر الألباني، ص٧٧-٧٩، وعبد الرحمن البراك، ص٢٦٨، وعبد الله الغنيمان، ص٢١١-٢١٢، وصالح الفوزان، ص١٦٨-١٧٤، وعبد العزيز الراجحي، ٢/ ٥٤٦، وصالح آل الشيخ، ٢/ ١٣٧-١٥٤، وأحمد الغامدي، ص٧٣-٧٤، ومحمد الخميس، ص٩٧-٩٨.

وأما قول الطحاوي: « والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين، برهم وفاجرهم، إلى قيام الساعة، لا يبطلهما شيء ولا ينقضهما»، فهذا متعلق بمسألة الإمامة من جهة أنه يدل على وجوب الاجتماع وعدم التفرق، وقد فسر الشراح ذلك بما يوافق أصولهم، وأن فيه ردًّا على الرافضة في ذهابهم إلى ربط هذا الأصل بالإمام المزعوم الذي ينتظرونه، يقول الشيخ عبد العزيز الراجحي في شرحه: (هذا من أصول أهل السنة أيضًا ومعتقدهم، وهو مضي الحج والجهاد مع ولي الأمر من المسلمين، برًّا كان أو فاجرًا، وهذا خلافًا لأهل البدع من الروافض والخوارج والمعتزلة؛ فإنهم لا يرون الحج ولا الجهاد مع ولي الأمر البر أو الفاجر؛ لأن الخوارج يرون أن الإمام إذا كان فاجرًا وجب قتله وخلعه، وإخراجه من الإمامة لأنه كافر، والمعتزلة كذلك يرون أنه خرج من الإيمان ودخل في الكفر[1]، والرافضة لا يرون الإمامة إلا إمامة المعصوم، وأهل السنة يخالفونهم ويرون الحج والجهاد مع ولي الأمر برًّا كان أو فاجرًا)[2].

* * *

---

(١) المعتزلة لا يصرحون بكفر من ارتكب كبيرة إنما يقولون بأنه عدم الإيمان وصار إلى منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر وهي الفسق، وهذا قول متناقض فإن سلب النقيضين كجمعهما، وهم يدخلون الخروج على الإمام في أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) شرح الشيخ عبد العزيز الراجحي، ٢/ ٥٧٢، وانظر: شروح المشايخ: ابن أبي العز، ٢/ ١٩٣، وناصر الألباني، ص٨٢-٨٣، وعبد الرحمن البراك، ص٢٨٢-٢٨٣، وعبد الله الغنيمان، ص٢١٥-٢١٦، وصالح الفوزان، ص١٨٦-١٨٨، وأحمد الغامدي، ص٧٦-٧٧، وصالح آل الشيخ، ٢/ ١٨٦، ومحمد الخميس، ص١٠٢.

المبحث الثاني
اتجاه شراح المتكلمين

يعد القول في مسائل الصحابة والإمامة من المسائل المتفق عليها اتفاقًا تامًّا بين أهل السنة والمتكلمين من أشاعرة وماتريدية، وبيان ذلك على النحو التالي:

أولًا: الصحابة:

يوافق الأشاعرة والماتريدية أهل السنة في اعتقاد فضل الصحابة وأنهم عدول ثقات، وأنهم خير القرون، وأن محبتهم من علامات الإيمان، وبغضهم من علامات الكفر والنفاق، وأنه يجب الكف عما شجر بينهم، واعتقاد أنهم كانوا مجتهدين، يقول ابن حجر الهيتمي: (اعلم أن الذي أجمع عليه أهل السنة والجماعة أنه يجب على كل أحد تزكية جميع الصحابة...، والثناء عليهم، فقد أثنى الله عليهم في آيات من كتابه)[١].

ويقول ساجقلي زاده من الماتريدية: (يجب تعظيم جميع أصحاب النبي- ﷺ-، والكف عن مطاعنهم، وحسن الظن بهم، وترك التعصب والبغض لأجل بعضهم على بعض، وترك الإفراط في محبة بعضهم على وجه يفضي إلى عداوة آخرين منهم، فإن الله-تعالى-أثنى عليهم في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَـٰنِهِمْ﴾[٢]، وقد أحبهم النبي- ﷺ-، وأثنى عليهم،

(١) الصواعق المحرقة، ٢/ ٦٠٣، وانظر: إتحاف السادة المتقين، للزبيدي، ١/ ١٧٧، وشرح الجوهرة، للباجوري، ص٢٠٧-٢٠٨، والاقتصاد، للغزالي، ص٥١٠-٥١٢.

(٢) سورة التحريم: (٨).

وأوصى أمته بعدم سبهم وبغضهم وأذاهم، وما ورد من المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل وتأويلات، ومع ذلك فلا يعادل ما ورد في مناقبهم، وحكي عن آثارهم المرضية وسيرهم الحميدة نفعنا الله بمحبتهم أجمعين)(١).

وفي وجوب الكف عما شجر بين الصحابة يقول شارح الجوهرة: (وقد وقع تشاجر بين علي ومعاوية-رضي الله عنهما-وقد افترقت الصحابة ثلاث فرق: فرقة اجتهدت فظهر لها أن الحق مع علي فقاتلت معه، وفرقة اجتهدت فظهر لها أن الحق مع معاوية فقاتلت معه، وفرقة توقفت، وقد قال العلماء: المصيب بأجرين والمخطئ بأجر، وقد شهد الله ورسوله لهم بالعدالة، والمراد من تأويل ذلك أن يصرف إلى محل حسن لتحسين الظن بهم، فلم يخرج واحد منهم عن العدالة بما وقع بينهم؛ لأنهم مجتهدون)(٢).

وفي المعنى نفسه يقول الصابوني: (ومن السنة أن يكف الرجل لسانه عن جميع الصحابة، ولا يذكرهم إلا بالجميل، ويحمل أمرهم على الصلاح والسداد)(٣).

وبهذا يتبين موافقة الأشاعرة والماتريدية في باب الصحابة وهو ما انتهى إليه كثير من الباحثين(٤).

---

(١) نشر الطوالع، ص٥٧٤، وانظر: التمهيد، للنسفي، ص١٦٠-١٦١، وتبصرة الأدلة، له، ٢/ ١١٢٨-١١٩٦، والبداية من الكفاية، للصابوني، ص١٠٨.

(٢) شرح الجوهرة، للباجوري، ص٢١٦، وانظر: معالم أصول الدين، للرازي، ص١١١، والإرشاد، للجويني، ص٣٣٢-٣٣٣، والاقتصاد، للغزالي، ص٥١٢.

(٣) البداية من الكفاية، للصابوني، ص١٠٤، وانظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٢٠٣، وأصول الدين، للغزنوي، ص٢٩٢-٢٩٦، والاعتماد، للنسفي، ص٥٠٤-٥٠٦.

(٤) انظر: آراء الصاوي في العقيدة والسلوك، لأسماء محمد، ص٤٤١-٤٦١، وآراء السبكي الاعتقادية، لعجلان العجلان، ص٤٤٠-٤٦٠، وعقيدة الأشاعرة، لحسان الرديعان، ص٤٠٣-٤٠٧.

وقد أشار الطحاوي إلى هذه المسائل من خلال أربع عبارات كما تقدم قريبًا:

وقد وجه شراح المتكلمين عبارات الطحاوي إلى معتقدهم الذي يوافقون فيه أهل السنة، يقول الأقحصاري في شرح العبارة الأولى: (لما أحبهم الله ورسوله، بدلالة الثناء عليهم، لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَـٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾[1]، وبقوله-عليه الصلاة والسلام-: (خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم)[2]،... فوجب محبتهم ومتابعتهم، فمن أضل ممن يكون في قلبه غل لخيار المؤمنين وسادات أولياء الله بعد النبيين، أما ما جرى بينهم من الوقائع فيحمل على اجتهادهم، والمجتهد لا يؤاخذ باجتهاده وإن كان خطأ...، «ولا نفرط في حب أحد منهم» أي لا نتجاوز الحد في أحد منهم كما فعله الشيعة، فكانوا من المعتدين...،« ولا نتبرأ من أحد منهم» كما فعله الرافضة...،« ونبغض من يبغضهم وبغير الخير يذكرهم» لأن بغضهم بغض الدين، لأنهم بذلوا مجهودهم وأموالهم حبًّا لله-تعالى-ورسوله ونصرة دينه،« ولا نذكرهم إلا بخير» لأنهم خيار الأمة وأئمة الدين)[3].

وكذلك فعل الشراح في العبارة الثانية وهي قوله: «ونثبت الخلافة بعد رسول الله- ﷺ-أولًا لأبي بكر الصديق- رضي الله عنه- تفضيلًا له وتقديمًا على

---

(١) سورة التوبة: (١٠٠).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الشهادات باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد رقم (٢٥٠٩).

(٣) شرح الأقحصاري، ص٢٣٧-٢٤١، وانظر: شرح الناصري، ل٢٦٨، وشرح الصرغمتشي، ل٤٥، وشرح القونوي، ل٥٦، وشرح الهندي، ص١٥٠-١٥٢، وشرح الميداني، ص١٣٣-١٣٦، وشرح جبران، ص٨١-٨٣.

جميع الأمة، ثم لعمر ابن الخطاب- رضي الله عنه-، ثم لعثمان- رضي الله عنه-، ثم لعلي بن أبي طالب- رضي الله عنه-، وهم الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون»(١).

وكذلك فيما ذكره الطحاوي من أفضلية العشرة المبشرين بالجنة، حيث وجهه هؤلاء الشراح إلى إثبات أفضلية العشرة وأنهم يشهد لهم بالجنة، ولهذا قال الهندي في شرحه: (معناه ظاهر)(٢).

وأما العبارة الرابعة المتعلقة بإحسان القول بصحابة النبي وأزواجه الطاهرات، فيقول الأقحصاري في شرحها: (إنما قال هذا لأن أصل الرفض إنما أحدثه منافق زنديق قصد إبطال دين الإسلام، والقدح في الرسول)(٣).

وقد انفرد الحبشي من شراح المتكلمين بتعليقه على العبارات المتعلقة بالصحابة-رضوان الله عليهم-، حيث وجهها إلى ما يتوافق مع معتقده من أن العدالة ليست ثابتة لجميع الصحابة، وإنما تخص بعضهم فقط؛ لأنه يرى أن بعض الصحابة خرج من العدالة وهو يقصد بذلك معاوية- رضي الله عنه-، حيث قال في شرحه: (ومعنى «ولا نذكرهم إلا بخير» هذا من حيث الإجمال أما من حيث التفصيل فنمدح ونذم على حسب ما

---

(١) انظر: شرح الناصري، ل٢٧١-٢٧٣، وشرح الشيباني، ص٤٣، وشرح الصرغمتشي، ل٤٦-٤٨، وشرح القونوي، ل٧٧-٧٩، وشرح الأقحصاري، ص٢٤١-٢٤٥، وشرح الميداني، ص١٣٦-١٣٨، وشرح جبران، ص٨٤-٨٥.

(٢) شرح الهندي، ص١٥٥، وانظر: شرح الناصري، ل٢٧٣-٢٧٥، وشرح الشيباني، ص٤٤، وشرح الصرغمتشي، ل٤٨-٤٩، وشرح القونوي، ل٦٠، وشرح الأقحصاري، ص٢٤٥، وشرح الميداني، ص١٣٨، وشرح جبران، ص٨٦-٨٧.

(٣) شرح الأقحصاري، ص٢٥٠، وانظر: شرح الناصري، ل٢٧٥-٢٧٦، وشرح الشيباني، ص٤٤، وشرح الهندي، ص١٥٥-١٥٦، وشرح الصرغمتشي، ل٤٩، وشرح القونوي، ل٦٠، وشرح الميداني، ص١٣٩، وشرح جبران، ص٧٧-٧٨.

يقتضيه الشرع، أما قوله: «ولا نتبرأ من أحد منهم»، إلى قوله: «وإحسان»، فليس معناه أنه يساوي بين كل من ثبتت له الصحبة في المحبة والتعظيم والإجلال، فذلك غير مراد إنما المراد أننا لا ننبذ أحدًا ممن ثبتت له الصحبة وثبت على مقتضاها...، والحاصل أنه ليس كل فرد منهم كان تقيًّا صالحًا، ثم قوله- ﷺ-في أهل صفين الذين قاتلوا عليًّا إنهم دعاة إلى النار يشمل عددًا قليلًا من الصحابة فهؤلاء الذين قاتلوا سيدنا عليًّا قسم قليل منهم من الصحابة والقسم الأكبر لم يكونوا من الصحابة إنما من الذين أسلموا من أهل الشام من الذين موه عليهم معاوية وأوهمهم أن عليًّا كان له يد في قتل عثمان وعلي بريء من ذلك، ثم هو-أي معاوية-بعد أن حصل على مطلوبه كف يده عن أولئك الذين قتلوا عثمان فعلم بذلك أنه كان يطلب الدنيا)(١).

ثانيًا: الإمامة:

يعد قول الأشاعرة والماتريدية في مسائل الإمامة موافقًا لأهل السنة، وقد أشار إلى هذا كثير من الباحثين(٢).

والمقصود هنا بيان ما يتعلق بالمسائل التي ذكرها الطحاوي، وهي مسائل وجوب السمع والطاعة لولاة الأمر ما لم يأمروا بمعصية، يقول ابن حجر الهيتمي في بيان الحكمة من الأمر بطاعة ولي الأمر وإن لم يكن أهلًا للولاية: (والأمر بالطاعة حينئذ إيثار لأهون الضررين؛ إذ الصبر على ولاية

---

(١) الشرح الصغير، للحبشي، ص٩٤-٩٥، وانظر: الشرح الكبير، له، ص٣٣٠-٣٣٢.

(٢) انظر: آراء ابن حجر الهيتمي، لمحمد الشايع، ص٦٤٩-٦٥٥، وآراء الصاوي في العقيدة والسلوك، لأسماء محمد، ص٤٦٢-٤٦٧، وعقيدة الأشاعرة، لحسان الرديعان، ص٥٩٤-٦٠١، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرحمن المحمود، ٢/ ١٢٤٤.

من لا يجوز ولايته أهون من إثارة الفتن التي لا دواء لها ولا خلاص منها)(١).

كما أن جمهورهم يوافق جمهور أهل السنة في عدم الخروج على الأئمة وإن جاروا وظلموا، وفي ذلك يقول الغزنوي: (ولا يحل الخروج عليهم وإن جاروا، ولا ينعزلون عن الإمامة والولاية وإن ظلموا أو ارتكبوا كبيرة ولا ندعو عليهم إذا ظلموا بل ندعو لهم بالصلاح والعدل)(٢).

وأما ما يتعلق بالطحاوية وموقف الشراح منها، فقد سبق أن الطحاوي ذكر شيئًا من مسائل الإمامة في عبارتين تقدم ذكرهما قريبًا، وقد شرح المتكلمون ذلك بما يوافق اعتقادهم في الباب يقول الميداني في شرح العبارة الأولى: («ولا نرى الخروج على أئمتنا» ولا « ولاة أمورنا وإن جاروا» بالظلم علينا لأنه قد ظهر الفسق، وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم، ولأن العصمة ليست بشرط الإمامة ابتداءً فبقاء أولى)(٣).

---

(١) فتح المبين، ص٢١٩ عن: آراء ابن حجر، لمحمد الشايع، ص٦٤٩، وانظر: الاقتصاد، للغزالي، ص٥٠٤-٥١٤، وشرح الجوهرة، للباجوري، ص٣٠٠-٣٠١، وأصول الدين، للغزنوي، ص٢٨١، والتمهيد، للنسفي، ص١٥٥-١٦٢، وشرح النسفية، للتفتازاني، ص١٤٥-١٤٦.

(٢) أصول الدين، للغزنوي، ص٢٨١-٢٨٣، وانظر: شرح الجوهرة، للباجوري، ص٣٠٠-٣٠١، والاقتصاد، للغزالي، ص٥٠٤-٥١٤، وعقيدة الحضرمي، ص٣٤٥، وأصول الدين، للبزدوي، ص١٩٦-١٩٨.

(٣) شرح الميداني، ص١١٠، وانظر: شرح الناصري، ل٢٤٦-٢٤٨، وشرح الشيباني، ص٢٥، وشرح الهندي، ص١٢٩-١٣٠، وشرح الصرغمتشي، ل٣٤، وشرح القونوي، ل٤١، وشرح الأقحصاري، ص٢٠٢-٢٠٥، والشرح الكبير، للحبشي، ص٢٧٥، والشرح الصغير، له، =

ويقول الهندي في شرح العبارة الثانية: (إنما قال: مع أولي الأمر، لأن الحج والجهاد متعلقان بالسفر واجتماع العساكر والقوافل، ولابد من ضبط يضبط أمور الناس عند اختلافهم ويقاوم العدو ويحسم مادة الشقاق، فلو لم يكن لهم أمير يقع الخلل في أكثر الأمور، فيحتاجون إلى من يرجعون إليه في الأمور ويطيعونه ويكون نافذ الأمر عليهم، وهو السلطان أو نوابه من الأمراء سواء كان برًّا أو فاجرًا؛ لأن العصمة ليست بشرط في الأمير)(١).

* * *

= ص٧٨، وشرح جبران، ص٦٤-٦٦.

(١) شرح الهندي، ص١٣٥، وانظر: شرح الناصري، ل٢٥٠-٢٥٢، و: شرح الشيباني، ص٣٥، و: شرح الصرغمتشي، ل٣٥، و: شرح القونوي، ل٤١، و: شرح الأقحصاري، ص٢٠٩، و: شرح الميداني، ص١١٣، و: الشرح الكبير، للحبشي، ص٢٨١-٢٨٣، و: الشرح الصغير، له، ص٨٠-٨١، و: شرح جبران، ص٩٨.

المبحث الثالث

منهج الإمام الطحاوي

سبق بيان أن مسائل الصحابة والإمامة من المسائل المتفق عليها بين أهل السنة والأشاعرة والماتريدية، ولذا لم يكن بين الفريقين فرق في شرح ما يتعلق به في الطحاوية، لكن انفرد الحبشي من شراح المتكلمين بالطعن في عدالة الصحابة بزعم أن المنهج الذي يقرر أنهم لا يذكرون إلا بخير وإحسان خاصٌّ ببعضهم دون بعض!

ومراده من ذلك -كما سبق- الطعن على معاوية -رضي الله عنه-، والتشنيع عليه والقدح في عدالته التي لا يقر بها الحبشي وأتباعه.

وليس المقصود هنا الرد على ما ذكره الحبشي في ذلك[1]، وإنما بيان أن تخصيصه لمراد الطحاوي أقرب إلى التحريف منه إلى الشرح والإيضاح، فإن عبارة الطحاوي ظاهرة وصريحة في أن المحبة واجبة لأصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-، وأنه لا يتبرأ من أحد منهم، وأنهم لا يذكرون إلا بخير، وأن بغضهم كفر ونفاق، وهذا كله ظاهر العموم ولا يقبل التخصيص الذي -ادعاه الحبشي وجزم بأنه مراد صاحب المتن- إلا بدليل، ولم يأت الحبشي بدليل واحد على ما ذكر.

والعجيب أن الحبشي مع مخالفته لعبارة الطحاوي مخالفة ظاهرة، فقد خالف معتقد من ينتسب إليهم من أئمة الأشاعرة والماتريدية، ولهذا فإنه لم ينقل في تقريره لهذا المذهب الذي ذهب إليه أي نقل عنهم كما هي السمة الغالبة على منهجه، لاسيما في شرحه الكبير الذي أكثر فيه من النقول في

---

(١) انظر: فرقة الأحباش، للدكتور سعد الشهراني، ٢/ ٨١٤-٨٢٠.

شرحه لعبارات الطحاوي، وهذا يدل على أن الحبشي شذ عن الأشاعرة والماتريدية ومال إلى اعتقاد الرافضة في التعامل مع صحابة رسول الله-ﷺ-(١).

ومن العجيب كذلك أن الحبشي صنع مع بعض عبارات أئمة الماتريدية نظير ما صنعه مع عبارة الطحاوي، وذلك عند تعليقه على قول النسفي في عقيدته: « ويكف عن ذكر الصحابة إلا بخير»، حيث قال في شرحه: (يعني أنه لا يتكلم في الصحابة من حيث الإجمال إلا بخير، ومن تكلم فيهم بغير الخير فقد ضل، أما من حيث التفصيل فيجوز ذكر بعض من استوجب التحذير منه بذكر مافيه، وليس مراده أنه يحرم ذكر أحد من أفراد الصحابة بغير الخير)(٢).

وهذا يخالف عبارة صاحب المتن-الدالة على عدالة الصحابة عدالة شاملة عامة-مخالفة صريحة، وتفصيله هذا تحكم لا دليل عليه، وهو دال على تجاوز المنهج العلمي وقواعد العلم إلى تقرير الاعتقاد الخاص والهوى المحض.

* * *

(١) انظر: المصدر السابق، ٢/ ٨٣٧-٨٨١.

(٢) المطالب الوفية، للحبشي، ص١٨٤ عن: فرقة الأحباش، للدكتور سعد الشهراني، ٢/ ٨١٢-٨١٣.

الخاتمة

في ختام هذا البحث أحمد الله -تعالى- على ما يسّر وأعان، وفيما يلي عرض لأبرز النتائج التي توصلتُ إليها، ثم أعقبها ببعض المقترحات:

أما أهم النتائج فيمكن إجمالها فيما يلي:

١- أن العقيدة الطحاوية حظيت بالقبول لدى أتباع الأئمة الأربعة من أهل السنة المحضة وغيرهم، ولم يختص أحد بمقام الانتساب إليها.

٢- أن أهل السنة والأشاعرة والماتريدية اختلفوا في نسبة العقيدة الطحاوية، وهو خلاف لا يزال قائمًا.

٣- أن الخلاف الذي حصل حول عقيدة أبي جعفر الطحاوي -رحمه الله- كان له دوافع كثيرة، من أبرزها المكانة الرفيعة لمصنفها، إضافة إلى كونه يحكي أنها عقيدة ثلاثة أئمة من كبار أئمة السلف المتقدمين، وهم الأئمة أبو حنيفة النعمان وصاحباه محمد بن الحسن وأبو يوسف -رحمهم الله-.

٤- أن أعظم الأسباب في الخلاف الحاصل في العقيدة الطحاوية أن كثيرًا من عباراتها جاءت مجملة لا يختص بها أهل السنة أو الأشاعرة والماتريدية، وفي عبارات كثيرة يقصد الطحاوي إلى مخالفة مذهب المعتزلة في حين أن العبارات المميزة لاعتقاده الدقيق جاءت قليلة أو مجملة، ولهذا فإن المنهج الذي اعتمد عليه في الكشف عن مذهبه هو المقاربة وجمع القرائن، إذ لا مجال للقطع بعقيدته في كثير من المسائل.

٥- أن معيار بعض شراح الطحاوية في الحكم على عقيدته هو النظر في عقيدته فحسب، وهذا-في رأي البحث -محل نظر، لاسيما والإجمال سمة

غالبة على عقيدته، وبالرجوع إلى كتبه الأخرى يتبين معتقده في كثير من المسائل.

٦- أن السمة الغالبة على شراح المتكلمين حمل كلام الطحاوي على معتقدهم في كافة العبارات، الأمر الذي أوقعهم في التكلف، ولم يكن الأمر عند شراح أهل السنة بهذا القدر، حيث ظهر من بعضهم نوع تعقب في التعليق على العبارات التي يرون فيها مجانبة للصواب، على خلاف بينهم في قدر العبارات وطريقة تعقبها.

٧- أن الإمام الطحاوي في مصادر التلقي والاستدلال موافقٌ لأهل السنة مخالف لطريقة علماء الكلام، وذلك بتقريره الاعتماد في التلقي والاستدلال على الكتاب والسنة ونبذ كل ما يخالفهما، وأن النصوص تُتلقى بالتسليم المطلق، وأنه لا يقال بإمكان التعارض بين المنقول والمعقول فضلًا عن اعتقاد وقوعه كما يقول المتكلمون، كما أنه يرى وجوب الأخذ بكل ما صح عن الرسول -ﷺ- وعدم التفريق بين ما كان متواترًا وما كان آحادًا، بخلاف طريقة المتكلمين ومن تأثر بهم.

٨- أن الطحاوي في باب التوحيد والصفات أقرب في الجملة إلى عقيدة أهل السنة، ولم يوجد في رسالته مخالفة صريحة لمعتقدهم، في حين أن فيها ما يخالف متكلمة الصفاتية مخالفة ظاهرة، كإثبات علو الله -تعالى- على خلقه، وإثبات الصفات المتعلقة بالمشيئة -كالكلام والمحبة والخلة والرضا والغضب-على طريقة أهل السنة والجماعة، وإن كان يلاحظ على عقيدته استعمال الألفاظ المجملة التي قد يُفهم منها نفيه لبعض الصفات، إلا أن الكلام الصريح يُقدم على ما كان محتملًا، ومما يزيد ذلك وضوحًا الرجوع

إلى كتبه الأخرى، حيث إنه لم يستشكل في مصنفه «مشكل الآثار» نصوص الصفات التي يستشكلها المتكلمون الذي صنفوا في هذا الباب، بل قد صرح في أكثر من موضع بإثبات الصفات التي يرى المتكلمون أن إثباتها يعد من التشبيه الممتنع في حق الله -تعالى- كصفات المحبة والرحمة والخلة.

٩- سار الطحاوي في باب الإيمان على طريقة مرجئة الفقهاء الذين خالفوا معتقد أهل السنة، ووافقوا الأشاعرة والماتريدية في أصل مقالة الإرجاء، وإن كان لا يلزم من الاتفاق في أصل المقالة الاتفاق في تفاصيلها، وشراح المتكلمين اتفقوا على حمل عبارات الطحاوي على إرجاء المتكلمين، في حين أن شراح أهل السنة تفاوتوا في توجيه عباراته، فمنهم من مال إلى تعقبها، ومنهم من مال إلى التوفيق والمقاربة.

١٠- أما في باب القدر فقد فصّل الطحاوي فيما يتفق عليه أهل السنة والأشاعرة والماتريدية كمراتب القدر، إلا أنه أجمل في المسائل المُختلف فيها كالقول في قدرة العباد على أفعالهم، وعبّر بتعبير يشترك الجميع في إطلاقه، وفي مسائل الاستطاعة والتكليف بما لا يطاق باعد عن طريقة الأشاعرة وعبّر بألفاظ يشترك فيها أهل السنة والماتريدية وإن كانوا يختلفون في تفسيرها الدقيق.

١١- أما في بقية أركان الإيمان- وهي الملائكة والكتب والرسل والصحابة والإمامة- فقد كانت موضع اتفاق بين أهل السنة والأشاعرة والماتريدية في الجملة، وعبارات الإمام الطحاوي في هذه المسائل جاءت موافقة للقدر المشترك فيما بين الشراح من الفريقين، في حين لم يصرح -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- بالقدر الذي حصل فيه الاختلاف، عدا ما حصل من الحبشي - وهو

من شراح المتكلمين- حيث انفرد في باب الصحابة بالطعن فيهم وفي عدالتهم -رضي الله عنهم-، الأمر الذي يخالف معتقد الأشاعرة والماتريدية فضلًا عن معتقد أهل السنة.

وبعد الفراغ من نتائج البحث فإني أقترح ما يلي:

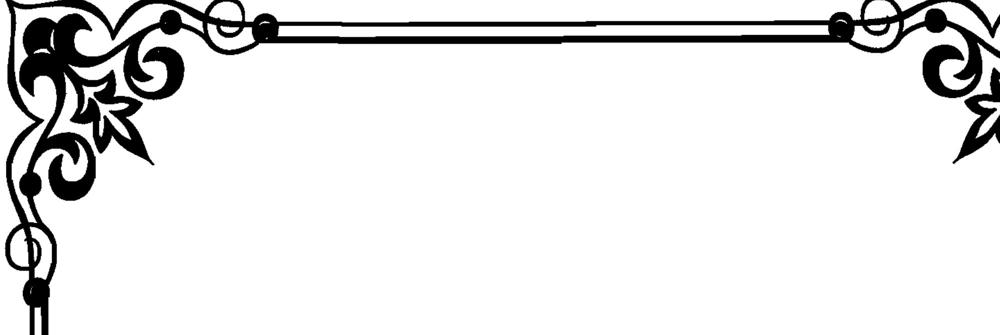
أولًا: العناية بدراسة قدر الخلاف والوفاق بين أهل السنة والفرق المخالفة في أصول الدين، لاسيما من يتفق في بعض المسائل مع عقيدة أهل السنة كمتكلمة الصفاتية.

ثانيًا: قيام دراسات علمية تعنى بالكشف عن المصطلحات العقدية عند أهل السنة وغيرهم، لاسيما المصطلحات التي لحقها الإجمال والاشتباه، وصارت محلًا للتجاذب والاختلاف.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وآله وصحبه أجمعين.

* * *





الفهارس العامة

١ - فهرس المصادر.

٢ - فهرس الموضوعات.



١- فهرس المصادر

حرف الألف

١- الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: الدكتور صالح العصيمي، دار الفضيلة، ط١/ ١٤٣٢هـ .

٢- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية وجانبة الفرق المذمومة، لابن بطة العكبري، تحقيق: الوليد النضر، دار الراية، ط الأولى، ١٤١٨هـ .

٣- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، للزبيدي، دار الفكر.

٤- آثار الإيمان باليوم الآخر من تفسير الطبري، للدكتور سعود العقيل، دار ابن الجوزي (الدمام)، ط١/ ١٤٣٢هـ .

٥- أثر التصوف على مذهب الأشاعرة، لمنيفة الشمري، رسالة ماجستير غير مطبوعة، جامعة الملك سعود.

٦- الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، للدكتور محمد السيف، دار التدمرية، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٩هـ .

٧- أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد، منيف بن عايش العتيبي، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين.

٨- أثر علم الكلام على المنتسبين إليه وموقف أهل السنة وكبار المتكلمين منه، لوليد باصمد، رسالة ماجستير غير مطبوعة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.

٩- اجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم، تحقيق زائد أحمد النشيري دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٣١هـ .

١٠- أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين، للدكتور سليمان الدبيخي، دار المنهاج بالرياض، ط٢/ ١٤٣١هـ .

١١- أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين جمعًا ودراسة، للدكتور سليمان الدبيخي، دار المنهاج (الرياض)، ط٢/ ١٤٣١هـ .

١٢- إحصاء العلوم، للفارابي، تحقيق علي بوملحم، مكتبة الهلال، ط١، ١٩٦٦م.
١٣- أحكام أهل الذمة، لابن القيم، تحقيق يوسف البكري و شاعر الصاوي، دار رمادي، الدمام، ط١، ١٤١٨هـ.
١٤- الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، تحقيق: الدكتور سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٤هـ.
١٥- إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: الدكتور بدوي طبانة، دار إحياء الكتب العربية.
١٦- أخبار أبي حنيفة وأصحابه، للحسين بن علي الصميري، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
١٧- اختصار علوم الحديث، لأبي الفداء ابن كثير، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، دار الميمان (الرياض)، ط١/ ١٤٣٤هـ.
١٨- الأدلة الجلية على صدق خير البرية، للدكتور عبدالمحسن المطيري، مجلة البيان، ١٤٢٩هـ.
١٩- الأدلة العقيلة النقلية على أصول الاعتقاد، للدكتور سعود العريفي، دار عالم الفوائد ط١/ ١٤١٩هـ.
٢٠- الأدلة والشواهد على وجوب الأخذ بخبر الواحد في الأحكام والعقائد، لسليم الهلالي، ط١/ ١٤٠٧هـ.
٢١- آراء ابن حجر الهيتمي الاعتقادية، لمحمد عبدالعزيز الشايع، دار المنهاج (الرياض)، ط١/ ١٤٢٧هـ.
٢٢- آراء أبي الحسن السبكي الاعتقادية، لعجلان محمد العجلان، كنوز إشبيليا (الرياض)، ط١/ ١٤٣٠هـ.
٢٣- آراء الصاوي في العقيدة والسلوك، لأسماء محمد، رسالة ماجستير غير مطبوعة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين.

٢٤- آراء المرجئة في مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية، للدكتور عبد الله السند، ط دار التوحيد للنشر، الرياض، ط الأولى ١٤٢٨هـ .
٢٥- الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل (بيروت)، ط١/ ١٤٢٤هـ .
٢٦- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود، دار إحياء التراث، بيروت.
٢٧- إرشاد الفحول، للشوكاني، تحقيق سامي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ .
٢٨- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لأبي المعالي الجويني، تحقيق: أحمد السايح؛ توفيق وهبه، مكتبة الثقافة الدينية (القاهرة)، ط١/ ١٤٣٠هـ .
٢٩- أساس البلاغة، للزمخشري، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩٩م.
٣٠- أساس التقديس، لفخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد السقا، ط دار الجيل، بيروت، ط الأولى ١٤١٣هـ .
٣١- الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار، لمحمد زاهد الكوثري، ط المكتبة الأزهرية للتراث.
٣٢- الاستطاعة بين أهل السنة ومخالفيهم، للدكتور يوسف السعيد، ضمن مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود، العدد ٥٣.
٣٣- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر، تحقيق علي محمد البحاوي، دار الجبل، ط١/ ١٤١٢هـ .
٣٤- أشراط الساعة، ليوسف الوابل، دار ابن الجوزي، الدمام، ط الثالثة، ١٤١١هـ .
٣٥- أصل الاعتقاد، للدكتور عمر الأشقر، دار النفائس، ومكتبة الفلاح، ط١/ ١٤١٠هـ .

٣٦- أصول الإسماعيلية، للدكتور سليمان السلومي، ط دار الفضيلة، الرياض، ط الأولى ١٤٢٢هـ .

٣٧- أصول الحديث وعلومه ومصطلحاته، لمحمد عجاج الخطيب، دار الفكر بيروت، ط، ١٤٢٦-١٤٢٧هـ

٣٨- أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، للدكتور محمد الخميس، ط دار الصميعي، الرياض، ط الأولى ١٤١٦هـ

٣٩- أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، تحقيق: الدكتور هانز بيتر لنس، ضبطه وعلق عليه: الدكتور أحمد السقا، المكتبة الأزهرية للتراث (مصر)، ط٢/ ١٤٢٤هـ .

٤٠- أصول الدين، لجمال الدين الحنفي، تحقيق: الدكتور عمر الداعوق، دار البشائر الإسلامية (لبنان) ط١/ ١٤١٩هـ .

٤١- أصول الدين، لعبد القاهر البغدادي التميمي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤٢٣هـ .

٤٢- أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، للدكتور عياض السلمي، التدمرية، الرياض، ط الخامسة، ١٤٣٢هـ .

٤٣- أصول المخالفين لأهل السنة في الإيمان، للدكتور عبدالله القرني، دار ابن الجوزي (الدمام)، ط١/ ١٤٣٢هـ .

٤٤- الأصول المنيفة للأمام أبي حنيفة، ويليه: إشارات المرام من عبارات الإمام، رواية الإمام كمال الدين، للإمام كمال الدين أحمد الحنفي، تحقيق: يوسف عبدالرزاق، المكتبة الأزهرية للتراث.

٤٥- أصول مذهب الشيعة الأمامية الاثني عشرية، للدكتور ناصر عبدالله القفاري، دار الرضا (مصر)، ط٤/ ١٤٣١هـ .

٤٦- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للعلامة محمد الأمين بن محمد لمحتار الشنقيطي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ .

٤٧- إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، لعبد الله الهرري الحبشي، دار المشاريع، بيروت، ط الرابعة، ١٤٢٨هـ .
٤٨- الاعتبار ببقاء الجنة والنار، للسبكي، تحقيق: الدكتور طه الدسوقي، مطبعة الفجر الجديد.
٤٩- الاعتصام، لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق: مشهور آل سليمان، مكتبة التوحيد، البحرين، ط١، ١٤٢١هـ .
٥٠- اعتقاد أهل السنة في الصحابة، للدكتور محمد عبد الله الوهيبي، المنتدى الإسلامي بلندن.
٥١- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، لأبي بكر البيهقي، تحقيق: أبو عبدالله أحمد - إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة - دار الهدي النبوي، ط٢/ ١٤٢٧هـ .
٥٢- أعلام السنة المنشورة باعتقاد الطائفة الناجية المنصورية، للشيخ حافظ الحكمي، تحقيق: أحمد علي علوش، مكتبة الرشد، ط٧/ ١٤٢٩هـ .
٥٣- الأعلام، لمجد الدين الزركلي، دار العلم، بيروت، ط٧، ١٩٨٦م.
٥٤- الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: مصطفي عبد الجواد عمران، دار البصائر، ط٢/ ١٤٣٢هـ .
٥٥- الاقتصاد في الاعتقاد، لعبد الغني المقدسي، تحقيق الدكتور أحمد الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، ط الأولى، ١٤١٤هـ .
٥٦- أقوال أتباع التابعين في مسائل الاعتقاد، جمع ودراسة :عبدالرحمن الذيب، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة أم القرى.
٥٧- أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان، جمع ودراسة وتحقيق : عبدالعزيز المبدل، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة أم القرى.
٥٨- الإمام أبو بكر الباقلاني وآراؤه الاعتقادية، لجودي صلاح الدين، رسالة ماجستير غير مطبوعة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين.

٥٩- الإمام أبو جعفر الطحاوي وأثره في نقد الحديث، لمصباح الله عبدالباقي، دار السلام (مصر)، ط١/ ١٤٣١هـ .
٦٠- إنباء الغمر بأنباء العمر، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: الدكتور حسن حبشي، القاهرة، ١٣٨٩هـ .
٦١- الأنساب، لأبي سعد السمعاني، تحقيق: عبدالرحمن المعلمي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط٢، ١٤٠٠هـ .
٦٢- الإنسان مسير أم مخير، للدكتور محمد البوطي، دار الفكر، ط التاسعة، ١٤٣٠هـ .
٦٣- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، لأبي بكر الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، ط٢، ١٤٢١هـ .
٦٤- الإنصاف، للمرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث، الطبعة الثانية.
٦٥- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبغوي، تحقيق: محمد عبدالرحمن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ .
٦٦- أهل السنة، للحافظ أبي بكر الإسماعيلي، دار المنهاج (الرياض)، ط٢/ ١٤٣١هـ .
٦٧- أول واجب على المكلف، لعبد الله الغنيمان، مكتبة لينة، مصر، ط الأولى، ١٤١٠هـ .
٦٨- إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق.. دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤٠٣هـ .
٦٩- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، لابن جماعة، دار السلام، القاهرة، ط الأولى ١٤١٠هـ .
٧٠- الإيمان بالجنة والنار، للدكتور عمر الأشقر، دار النفائس(عمان الأردن)، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ .

٧١- الإيمان بالقيامة وأشراط الساعة، للدكتور عمر الأشقر، ط دار النفائس، عمان، ط الثانية ١٤٢٨هـ .

٧٢- الإيمان بين السلف والمتكلمين، للدكتور أحمد الغامدي، مكتبة العلوم والحكم (المدينة)، ط١/ ١٤٣٢هـ .

٧٣- الإيمان عند السلف وعلاقته بالعمل وكشف شبهات المعاصرين، لمحمد محمود آل خضير، ط مكتبة الرشد، الرياض، ط الأولى ١٤٢٨هـ

٧٤- الإيمان، لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر، ط١/ ١٤٢١هـ .

٧٥- الإيمان، لمحمد بن منده، تحقيق: علي محمد الفقيهي، دار الفضيلة، ط٤/ ١٤٢١هـ .

حرف الباء

٧٦- الباعث على إنكار البدع والحوادث، لأبي شامة، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار الراية، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ .

٧٧- بحر العلوم، لأبي الليث السمرقندي، تحقيق: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤١٣هـ .

٧٨- بحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، تحقيق :الدكتور عبدالله محمد إسماعيل والدكتور محمد السيد شحاتة، المكتبة الأزهرية للتراث الجزيرة للنشر والتوزيع، ط١/ ١٤٣٢هـ .

٧٩- البداية من الكفاية، لنور الدين الصابوني، تحقيق: الدكتور فتح الله خليف، دار المعارف، مصر.

٨٠- البداية والنهاية، لابن كثير، تحقيق: الدكتور عبدالله التركي، دار هجر، ط١، ١٤١٨هـ .

٨١- بدائع الفوائد، لابن القيم، تحقيق: على محمد العمراني، دار عالم الفوائد، ط١/ ١٤٢٥هـ .

٨٢- براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة، للدكتور عبد العزيز الحميدي، دار ابن القيم، ط الثانية، ١٤٢٩هـ .

٨٣- براءة أهل الحديث والسنة من بدعة المرجئة، لمحمد سعيد الكثيري، دار المحدث، ط١/ ١٤٢٦هـ .

٨٤- البراهين الساطعة في رد بعض البدع الشائعة، لسلامة القضاعي، مطبعة السادة بمصر.

٨٥- البرهان في أصول الفقه، للجويني، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، دار الوفاء، مصر، ط الرابعة، ١٤١٨هـ .

٨٦- بغية المرتاد، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور موسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، ط٣/ ١٤٢٢هـ .

٨٧- بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، تحقيق: يحيى الهنيدي وزملائه، مجمع الملك فهد، ط١، ١٤٢٦هـ .

حرف التاء

٨٨- تاج التراجم، لابن قطلوبغا، تحقيق: محمد خير يوسف، دار القلم، دمشق، ط الأولى،١٤٣١هـ .

٨٩- تاريخ العقيدة الإسلامية في العراق لما بعد العهود العباسية، لعباس الغزاوي، ١٤٣٢هـ .

٩٠- تأويل الأحاديث المشكلة، لأبي الحسين الطبري، مخطوط.

٩١- تأويلات أهل السنة، لأبي منصور الماتريدي، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ .

٩٢- تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، تحقيق: الدكتور محمد الأنور، مكتبة الأزهر للتراث، مصر، ط١، ٢٠١١م.

٩٣- التبصير في الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، لأبي المظفر الإسفراييني، المكتبة الأزهرية للتراث.

٩٤- تجريد التوحيد المفيد، لتقي الدين المقريزي، ويليه تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد، لمحمد إسماعيل الصنعاني، تحقيق: صبري السلامة شاهين، ط دار القبس، الرياض، ط الثانية ١٤٣٢ هـ .

٩٥- التحقيق التام في علم الكلام، لمحمد الحسيني الظواهري، مكتبة النهضة، مصر، ط١، ١٣٥٧هـ .

٩٦- التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين، للدكتور يوسف الغفيص، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٩٧- التدمرية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد السعوي، مكتبة دار المنهاج، ط١/ ١٤٣١هـ .

٩٨- تدوين علم العقيدة عند أهل السنة والجماعة، مناهجه ومصنفاته، للدكتور يوسف الطريف، دار ابن خزيمة، الرياض، ط١، ١٤٣٠هـ .

٩٩- تذكرة الحفاظ، للإمام الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى.

١٠٠- تذكرة الحفاظ، لشمس الدين محمد الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠١- التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، لأبي عبد الله أحمد القرطبي، تحقيق: الصادق محمد إبراهيم، دار المنهاج، ط٢/ ١٤٣١هـ .

١٠٢- التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي الكلبي، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤١٥هـ .

١٠٣- التعريف بمصنفات أهل السنة والجماعة، إعداد: طالبات مرحلة الماجستير، مسار العقيدة جامعة حائل، ط١/ ١٤٣٢هـ .

١٠٤- التعريفات، للشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٠م.

١٠٥- تعظيم قدر الصلاة، للإمام محمد نصر المروزي، تحقيق: عبدالرحمن عبد الجبار، مكتبة الدار ط١/ ١٤٠٦هـ .

١٠٦- تعليق على العقيدة الطحاوية، للشيخ عبد العزيز ابن باز، ضمن مجلة البحوث الإسلامية.

١٠٧- التعليقات البازية على شرح الطحاوية، للشيخ عبد العزيز ابن باز، دار ابن الأثير، ط١/ ١٤٢٩هـ .

١٠٨- التعليقات الجلية على العقيدة الطحاوية، للدكتور أحمد الغامدي، ط دار طيبة الخضراء، مكة، ط الأولى ١٤٢٢هـ .

١٠٩- التعليقات السنية على العقيدة الطحاوية، لأحمد جابر حيران، طبع على نفقة عبدالقادر قدس.

١١٠- التعليقات المختصرة على العقيدة الطحاوية، للشيخ صالح الفوزان، دار العاصمة، ط الأولى، ١٤٢٢هـ .

١١١- تعليقات على الطحاوية، للشيخ محمد بن مانع، دار المطبوعات الحديثة، جدة.

١١٢- تعليقات على شرح العقيدة الطحاوية مع بيان مصدر الشرح، للدكتور عبد العزيز العبد اللطيف، مكتبة الرشد، ط الأولى، ١٤٢٩هـ .

١١٣- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، تحقيق سامي محمد سلامة، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ .

١١٤- تفسير المراغي، لأحمد المراغي، دار البابي الحلبي، مصر، ط الأولى، ١٣٦٥هـ .

١١٥- تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد، لعلي محمد التميمي، تحقيق: الحبيب طاهر، مؤسسة المعارف، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٩هـ .

١١٦- تقريب التدمرية، للشيخ محمد صالح العثيمين، دار الوطن للنشر، ط عام ١٤٢٤هـ .

١١٧- التكليف في ضوء القضاء والقدر، للدكتور أحمد بن علي بن عبد العال، ط دار الهجرة، أبها، ط الأولى، ١٤١٨ هـ .

١١٨- تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، تحقيق: عبدالله إسماعيل. ط المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر، مصر، ط الأولى ١٤٣٢ هـ.

١١٩- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للقاضي أبي بكر الباقلاني، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ .

١٢٠- التمهيد في أصول الدين، لأبي المعين النسفي الحنفي، تحقيق: محمد عبدالرحمن الشاغول، دار التوحيد للنشر المكتبة الأزهرية للتراث، ط١/ ١٤٣٠هـ .

١٢١- التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية، لعبد العزيز ناصر الرشيد، ط دار الرشيد للنشر، الرياض، ط الرابعة، ١٤٢٤هـ .

١٢٢- تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود، لعبد العزيز عبد الجبار الحاضري، مكتبة اليسر، دمشق، ١٤٢٨هـ .

١٢٣- تهافت التيمية مع شمس السلفي الأفغاني، للدكتور سعيد فودة، ١٤٣١هـ .

١٢٤- تهذيب اللغة، لمحمد أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

١٢٥- التوحيد واثبات صفات الرب عز وجل، لأبي بكر ابن خزيمة، تحقيق: عبد العزيز الشهوان، ط مكتبه الرشد، الرياض، ط السابعة ١٤٢٩هـ .

١٢٦- التوحيد، لأبي منصور الماتريدي، تحقيق: بكر طوبال، ط دار صادر، بيروت، ط الثانية ٢٠١٠م.

١٢٧- التوسط والاقتصاد في أن الكفر يكون بالقول أو العمل أو الاعتقاد، للشيخ علوي السقاف، كنوز أشبيليا، ط١/ ١٤٢٨هـ .

١٢٨- التوضيحات الجلية على شرح العقيدة الطحاوية، للدكتور محمد الخميس، دار ابن الجوزي، ط١/ ١٤٢٩هـ .

١٢٩- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للشيخ عبد الرحمن ناصر السعدي، ط دار ابن الجوزي، الدمام، ط الثانية ١٤٣٠هـ .

حرف الجيم

١٣٠- جامع البيان في تأويل آي القرآن، لابن جرير الطبري، تحقيق: الدكتور عبدالله التركي، دار هجر، ط١، ١٤٢٢هـ .

١٣١- الجامع الصحيح، للبخاري، مراجعة الدكتور مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ١٤٠٧هـ .

١٣٢- جامع العلوم والحكم، لابن رجب، تحقيق: طارق عوض الله، دار ابن الجوزي، الدمام، ط٢، ١٤٢٠هـ .

١٣٣- جامع اللآلي شرح بدء الأمالي في علم العقائد، للإمام سراج الدين علي الأوشي، لمحمد أحمد كنعان، ط دار البشائر الإسلامية ، ط الثانية ١٤٣١هـ .

١٣٤- جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر ابن عبد البر، مصر.

١٣٥- الجامع لأحكام القرآن، لمحمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ .

١٣٦- الجنة والنار والآراء فيهما، لفيصل عبد الله، رسالة ماجستير غير مطبوعة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين.

١٣٧- الجنة والنار، للدكتور عمر سليمان الأشقر، دار النفائس (عمان الأردن)، الطبعة ١٢/ ١٤٢٣هـ .

١٣٨- جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في توضيح توحيد العبادة، لأحمد عبد الله الغنيمان، ط الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط الأولى ١٤٣٠ هـ

١٣٩- جهود علماء الحنيفة في إبطال عقائد القبورية، لشمس الدين الأفغاني، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ .

١٤٠- جهود علماء الدعوة السلفية في نجد في الرد على المخالفين، لعبدالهادي عبد اللطيف الصالح، رسالة ماجستير.

١٤١- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: علي الألمعي؛ وعبد العزيز العسكر؛ وحمدان الحمدان، ط دار الفضيلة للنشر، الرياض، ط الأولى ١٤٢٤هـ.

١٤٢- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لمحيي الدين الحنفي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، دار هجر، ط١، ١٤٠٨هـ.

حرف الحاء

١٤٣- حاشية الشيخ محمد بخيت الحنفي على خريدة التوحيد، لأحمد الدردير، المكتبة الأزهرية للتراث الجزيرة للنشر والتوزيع.

١٤٤- الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي، لمحمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط، ١٤١٥هـ.

١٤٥- الحد الأرسطي، لسلطان عبدالرحمن العميري، دار الميمان، ط١/ ١٤٣٢هـ.

١٤٦- حسن المحاضرة، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٨٧هـ.

١٤٧- حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، لعبدالرحيم بن صمايل السلمي، دار المعلمة للنشر (الرياض)، الطبعة الأولى/ ١٤٢١هـ.

١٤٨- حقيقة الخلاف بين المتكلمين، للدكتور علي عبدالفتاح المغربي، مكتبة وهبة، ط١/ ١٤١٥هـ.

١٤٩- حقيقة المحبة في العقيدة الإسلامية، لرنا أحمد محمد، رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية، غزة، كلية أصول الدين.

١٥٠- حقيقة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها، لعبدالقادر الغامدي، دار البيان (الطائف) ط١/ ١٤٢١هـ.

١٥١- الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، للدكتور محمد ربيع المدخلي، مكتبة لينة، ط١/ ١٤٠٩هـ.

١٥٢- الحكمة والتعليل في أفعال الله عند أهل السنة والجماعة، لعبد الله الشهري، رسالة ماجستير غير مطبوعة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين.

١٥٣- حوار مع أشعري، للدكتور محمد الخميس، مكتبة المعارف للنشر، ط١/ ١٤٢٦هـ .

حرف الخاء

١٥٤- خبر الآحاد وحجيته في إثبات العقيدة، لعبد الله السرحاني، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين.

١٥٥- خبر الواحد وحجيته، للدكتور أحمد الشنقيطي، الجامعة الإسلامية، ط١/ ١٤٢٢هـ .

١٥٦- خزانة الكتب، إعداد المعهد العلمي بمؤسسة الدرر السنية، إشراف الشيخ علوي السقاف، ط مؤسسة الدرر السنية، ط١، ١٤٣١هـ .

١٥٧- خصائص أهل السنة والجماعة، لصالح عبد الرحمن الدخيل، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، قسم العقيدة، بكلية الدعوة وأصول الدين، أم القرى.

١٥٨- الخلاف العقدي في باب القدر، للدكتور عبد الله القرني، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط الأولى ٢٠١٣م.

١٥٩- خلق أفعال العباد، للبخاري، ضمن مجموعة عقائد السلف.

حرف الدال

١٦٠- درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط دار الفضيلة، الرياض، ط الأولى ١٤٢٩ هـ

١٦١- الدرة البهية في حل ألفاظ العقيدة الطحاوية، لعبد الله الهرري الحبشي، دار المشاريع، ط٤/ ١٤٣٣هـ .

١٦٢- الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمع الشيخ عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة السادسة، ١٤١٧هـ .

١٦٣- الدرر السنية في الرد على الوهابية، لأحمد زين دحلان، مكتبة الأحباب، دمشق، ط١، ١٤٣٠هـ .

١٦٤- درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، لأحمد المقريزي، تحقيق: الدكتور محمود الجليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الأولى ١٤٢٣هـ .

١٦٥- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، دار الجيل، بيروت، ١٤١٤هـ .

١٦٦- دعاوى الإجماع عند المتكلمين في أصول الدين، لياسر عبد الرحمن اليحيى، دار الميمان (الرياض)، ط١/ ١٤٣٢هـ .

١٦٧- دعاوى المناوئين لابن تيمية، للدكتور عبد الله الغصن، دار ابن الجوزي (الرياض)، ط٢/ ١٤٣٣هـ .

١٦٨- دليل المكتبة العقدية، لمحمد الشايع، دار زدني، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ .

١٦٩- الدليل إلى المتون العلمية، لعبد العزيز بن قاسم، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ .

١٧٠- الدين الخالص، لصديق حسن خان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ .

١٧١- ديوان الإسلام، لابن الغزي، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ .

حرف الذال

١٧٢- ذم التأويل، لابن قدامة المقدسي، تحقيق: بدر عبد الله البدر، دار الفتح، ط١/ ١٤١٤هـ .

حرف الراء

١٧٣- الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: صبري السلامة شاهين، دار الثبات، ط١/ ١٤٠٤هـ .

١٧٤- الرد على الجهمية، للإمام عثمان بن سعيد الدارمي، الدار السلفية، ط١/ ١٤٠٥هـ .

١٧٥- الرد على من أنكر الحرف والصوت، لأبي نصر السجزي، تحقيق محمد باكريم، دار الراية، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ .

١٧٦- الرسالة البعلبكية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: مريم عبد العالي الصاعدي، ط دار الفضيلة، الرياض، ط الأولى ١٤٢٤هـ

١٧٧- رسالة التوحيد، للشيخ محمد عبده، دار الشروق، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ .

١٧٨- الرسالة العرشية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار الطباعة المنيرية.

١٧٩- الرسالة المنيرة، لابن كمال باشا، مطبعة الصحاف أفندي، ١٢٩٦هـ .

١٨٠- رسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: الدكتور عبدالله الجنيدي، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط الأولى، ١٤٠٩هـ .

١٨١- رسالة في الاعتقاد، لابن العلاء البخاري، تحقيق: سعيد فودة، دار الضياء (الكويت)، ط١/ ١٤٣٣هـ .

١٨٢- الرسالة، للإمام محمد إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية.

١٨٣- الرسل والرسالات، للدكتور عمر سلمان الأشقر، دار النفائس، ط١٤/ ١٤٢٧هـ .

١٨٤- رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني،تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق، الطبعة الأولى/ ١٤٠٥هـ .

١٨٥- رفع الإصر عن قضاة مصر، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط الأولى١٤١٨هـ .

١٨٦- الروح، لابن القيم، تحقيق: محمد اسكندر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ .

١٨٧- روضات الجنات في أصول الاعتقادات، مخطوط ضمن محفوظات مركز جمعة الماجد، رقم ٣٣١٨.

١٨٨- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، لأبي عذبة، ط١، ١٣٢٢هـ .

١٨٩- الروضة الندية شرح العقيدة الواسطية، لزيد الفياض، الطبعة الرابعة، ١٤٢٣هـ .

١٩٠- الرياض الندية في شرح العقيدة الطحاوية، للشيخ عبد الله الجبرين، ط دار الصميعي، القصيم، ط الأولى ١٤٣١ هـ .

حرف الزاي

١٩١- زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، للدكتور عبد الرزاق البدر، كنوز إشبيليا (الرياض)، الطبعة الثانية/ ١٤٢٧هـ .

حرف السين

١٩٢- السببية عند الأشاعرة، لجمعان محمد الشهري، دار طيبة الخضراء (مكة)، ط١/ ١٤٣٢هـ .

١٩٣- سلسلة الأحاديث الصحيحة، للشيخ الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ .

١٩٤- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، لمصطفى السباعي، ط٢، ٢٠٠٠م.

١٩٥- السنة، للإمام عبد الله بن أحمد، تحقيق: الدكتور محمد سعيد القحطاني، دار ابن الجوزي (الرياض)، ط١/ ١٤٢٤هـ .

١٩٦- سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله ابن ماجه، مراجعة: محمد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

١٩٧- سنن أبي داود، لأبي داود السجستاني، مراجعة: محمد محيي الدين، دار الفكر.

١٩٨- سنن الترمذي، لأبي عيسى الترمذي، مراجعة: أحمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٩٩- سنن النسائي، لأبي عبد الرحمن النسائي، مراجعة: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦هـ .

٢٠٠- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٩هـ .

حرف الشين

٢٠١- شبهات المبتدعة في توحيد العبادة، للدكتور عبدالله الهذيل، ط مكتبه الرشد، الرياض، ط الأولى ١٤٣٢هـ .

٢٠٢- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي الدمشقي، تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ .

٢٠٣- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، لأبي القاسم اللالكائي، تحقيق: الدكتور أحمد الغامدي، مؤسسة الحرمين الخيرية، ط٨/ ١٤٢٤هـ .

٢٠٤- شرح الأصبهانية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور محمد السعوي، ط دار المنهاج، الرياض، ط الثانية ١٤٣٣هـ .

٢٠٥- شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار الهمداني، تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط الثالثة، ١٤١٦هـ .

٢٠٦- شرح الخريدة البهية، لأبي البركات الدردير، تحقيق: مصطفى أبو زيد، دار البصائر، ط١/ ١٤٣١هـ .

٢٠٧- شرح السنة، للإمام أبي محمد الحسن بن علي البربهاري، تحقيق: عبدالرحمن الجميزي، دار المنهاج (الرياض)، ط٣/ ١٤٣١هـ .

٢٠٨- شرح السنة، للإمام المزني، ط دار المنهاج، الرياض، ط الثانية ١٤٣٢هـ .

٢٠٩- شرح الصفات الثلاثة عشر الواجبة لله، عبدالله الحبشي، دار المشاريع، ط٢، ١٤١٦هـ .

٢١٠- شرح العقائد العضدية لعضد الدين الإيجي، تحقيق: نزار حمادي، مؤسسة المعارف (لبنان)، ط١/ ١٤٣٢هـ .

٢١١- شرح العقيدة الطحاوية الميسر، للدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف.

٢١٢- شرح العقيدة الطحاوية، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك، تحقيق: عبد الرحمن السديس، دار التدمرية (الرياض)، ط٢/ ١٤٢٩هـ .

٢١٣- شرح العقيدة الطحاوية، للشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان ، ط١/ ١٤٣٢هـ .

٢١٤- شرح العقيدة الطحاوية، شجاع الدين هبه الله التركستاني، مخطوط ضمن مخطوطات مكتبة إبراهيم الحنفي.

٢١٥- شرح العقيدة الطحاوية، لإسماعيل إبراهيم الشيباني، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١٦- شرح العقيدة الطحاوية، لعبد الغني الغنيمي الميداني، تحقيق: محمد مطيع و محمد رياض، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٢هـ .

٢١٧- شرح العقيدة الطحاوية، لعلي بن أبي العز الحنفي، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٣هـ .

٢١٨- شرح العقيدة الطحاوية، للشيخ صالح عبد العزيز آل الشيخ، تحقيق: عادل محمد، مكتبة دار الحجاز، ط١، ١٤٣٣هـ .

٢١٩- شرح العقيدة الواسطية، للشيخ محمد صالح العثيمين، ط دار ابن الجوزي، الدمام، ط الرابعة، ١٤٢٤هـ .

٢٢٠- شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى بالاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، تحقيق: عبدالله محمد إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث الجزيرة، ط١/ ١٤٣٢هـ .

٢٢١- شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، للملا علي القاري، تحقيق: مروان الشعار، دار النفائس (دمشق)، ط٢/ ١٤٣٠هـ .

٢٢٢- شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، دار عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ .

٢٢٣- شرح جوهرة التوحيد، لبرهان الدين إبراهيم الباجوري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١/ ٢٠٠٢.

٢٢٤- شرح حديث جبريل في الإسلام والإيمان والإحسان، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور علي الزهراني، دار ابن الجوزي (الرياض)، ط٣/ ١٤٣٠هـ .

٢٢٥- شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية للإمام نجم الدين عمر النسفي، المكتبة الأزهرية للتراث.

٢٢٦- شرح عقيدة الإمام الطحاوي، لأبي حفص عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي، تحقيق: حازم الكيلاني و محمد عبد القادر، دارة الكرز، القاهرة ، ط١، ٢٠٠٩م.

٢٢٧- شرح عقيدة الطحاوي، لمقبل الصرغمتشي، مخطوط ضمن مخطوطات مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، الرياض، رقم ٣٤٣٣.

٢٢٨- شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، لأكمل الدين محمد البابرتي، تحقيق: عارف آيتكن، ط١/ ١٤٠٩.

٢٢٩- شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين محمد البابرتي، تحقيق: محمد صبحي العايدي وحمزة محمد البكري، دار الفتح للدراسات، ط١/ ١٤٣٠هـ .

٢٣٠- شرك الأغراض، للدكتور سعيد معلوي، ضمن المجلة العقدية، العدد السابع، ١٤٣٠هـ .
٢٣١- الشرك في القديم والحديث، لأبي بكر محمد زكريا ، ط مكتبه الرشد، الرياض، ط الثالثة ١٤٣٣هـ .
٢٣٢- الشريعة، لأبي القاسم محمد الآجري، تحقيق: الدكتور عبدالله الدميجي، دار الهدي النبوي (مصر) دار الفضيلة (السعودية)، ط٣/ ١٤٢٨هـ .
٢٣٣- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، للإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق: أحمد الصمعاني وعلي العجلان، ط دار الصميعي، القصيم، ط الأولى ١٤٢٩هـ .
٢٣٤- شيخ الإسلام ابن تيمية وجهوده في الحديث وعلومه، للدكتور عبدالرحمن الفريوائي، دار العاصمة.
٢٣٥- الشيخ محمد بن عبد العزيز المانع، حياته وآثاره، للدكتور عطية صقر، جامعة أم القرى، ط الأولى، ١٤٢٥هـ .
٢٣٦- الشيعة والتشيع، لإحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور، ط الثانية، ١٤٠٤هـ .

حرف الصاد

٢٣٧- الصارم المسلول على شاتم الرسول، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد الحلواني، دار رمادي للنشر، ط/ ٢/ ١٤٢٨هـ .
٢٣٨- الصحاح، لإسماعيل حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور، القاهرة، ط٤، ١٤١٠هـ .
٢٣٩- الصحائف الإلهية، للسمرقندي، تحقيق: الدكتور أحمد الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت، ط الأولى،١٤٠٥هـ .
٢٤٠- صحيح شرح العقيدة الطحاوية، لحسن علي السقاف، دار الإمام الرواس، بيروت، ط٤، ١٤٢٨هـ .

٢٤١- صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج، مراجعة: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٤هـ .

٢٤٢- صريح السنة، لابن جرير الطبري، تحقيق: بدر يوسف المعتوق، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ط٢/ ١٤٢٦هـ .

٢٤٣- صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة، لعلوي عبد القادر السقاف، مؤسسة الدرر السنية، ط الثالثة، ١٤٢٦هـ .

٢٤٤- صفة الخُلّة دراسة في ضوء فهم السلف، لأحلام محمد سعيد باحمدان، جامعة أم القرى، ط١/ ١٤٣٠هـ .

٢٤٥- صفة الرضا بين الإثبات والتعطيل وأثر الإيمان بها في حياة المسلم، للدكتور سالم القرني.

٢٤٦- الصفدية، لابن تيمية، تحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٢٤٧- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، تحقيق :علي محمد الدخيل الله، دار العاصمة، ط٣/ ١٤١٨هـ .

حرف الضاد

٢٤٨- ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة، للدكتور عبدالله القرني، مؤسسة الرسالة، ط١ ١٤١٣هـ .

٢٤٩- ضوابط المعرفة، لعبد الرحمن حسن الميداني، دار القلم (دمشق)، ط١، ١٤٢٠هـ، وط١٢/ ١٤٣٢هـ .

حرف الطاء

٢٥٠- طبقات الحفاظ، لجلال الدين السيوطي، تحقيق لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ .

٢٥١- طبقات الحنابلة، لأبي الحسين محمد أبي علي، تحقيق: عبدالرحمن سليمان العثيمين، ١٤١٩هـ .
٢٥٢- طبقات الحنابلة، لأبي يعلى، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٩هـ .
٢٥٣- طبقات الحنفية، لابن الجنائي، تحقيق: الدكتور محي السرحان، ديوان الوقف السني ببغداد، ط الأولى، ١٤٢٦هـ .
٢٥٤- طبقات الشافعية الكبرى، لعبد الوهاب السبكي، تحقيق: محمد الضامي و عبدالفتاح الحلو، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٥٥- طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٧٠م.
٢٥٦- طبقات المفسرين، لمحمد بن علي الداودي، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، مصر، ط الثانية، ١٤١٥هـ .
٢٥٧- طبقات علماء الحديث، محمد أحمد عبد الهادي الدمشقي، تحقيق: أكرم البلوشي وإبراهيم الزيبق، دار الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ .
٢٥٨- ابن طلحة اليابري ومختصره في أصول الدين، تحقيق: محمد الطبراني، مركز أبي الحسن الأشعري (المغرب) دار الأمان، ط١/ ١٤٣٤هـ .

حرف الظاء

٢٥٩- ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، للدكتور سفر الحوالي، دار العلماء (القاهرة)، ١٤٠٥، ١٤٠٦هـ .

حرف العين

٢٦٠- عالم الملائكة الأبرار، للدكتور عمر سليمان الأشقر ، ط دار النفائس، ط الثالثة عشر ١٤٢٥هـ .
٢٦١- العام والمتعلم، رسالة أبي حنيفة المكتبة الأزهرية للتراث، ط١ .

٢٦٢- العبادة للشيخ عبدالرحمن المعلمي، تحقيق: الشبراوي بن أبي المعاطي المصري، ط دار العاصمة، الرياض، ط الأولى ١٤٣٢هـ .
٢٦٣- العبر في خبر من غبر، للإمام الذهبي، تحقيق: محمد السعيد بسيوني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٥هـ .
٢٦٤- عدالة الصحابة عند المسلمين، لمحمد محمود الفهداوي، مكتبة الرشد، ط١/ ١٤٢٨هـ .
٢٦٥- العرش، للإمام الذهبي، تحقيق: الدكتور محمد خليفة التميمي، أضواء السلف، الرياض.
٢٦٦- عقيدة أبي بكر الحضرمي، تحقيق: جمال علال البختي، مكتبة الثقافة الدينية، ط١/ ١٤٣٢هـ .
٢٦٧- عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي، تحقيق: جمال البختي، ط دار الأمان للنشر، الرباط، ط الأولى ١٤٣٣هـ .
٢٦٨- عقيدة الأشاعرة، دراسة نقدية لمنظومة جوهرة التوحيد لبرهان الدين اللقاني على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، لحسان الرديعان، ط دار التوحيد للنشر، الرياض، ط الأولى ١٤٣٢هـ .
٢٦٩- عقيدة السلف وأصحاب الحديث، لأبي عثمان الصابوني، تحقيق: الدكتور ناصر الجديع، دار العاصمة (الرياض)، ط٢/ ١٤١٩هـ .
٢٧٠- عقيدة الشيخ محمد بن عبدالوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي، للدكتور صالح العبود، منشورات الجامعة الإسلامية، المدينة.
٢٧١- العقيدة الطحاوية شرح وتعليق، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر، ط١/ ١٤٢٢هـ .
٢٧٢- العقيدة الطحاوية، للطحاوي، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، ١٤١٦هـ .
٢٧٣- عقيدة الموحدين والرد على الضلال والمبتدعين، جمع: عبد الله الغامدي، دار الطرفين، ط الأولى، ١٤١٩هـ .

٢٧٤- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لأبي المعالي الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ .

٢٧٥- عقيدة أهل السنة والجامعة في الصحابة الكرام، لناصر علي الشيخ، دار الرشد، ط١/ ١٤١٣هـ .

٢٧٦- علم الكلام وبعض مشكلاته، لأبي الوفاء الغنيمي، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٩م.

٢٧٧- علم الكلام ومدارسه، لفيصل عون، دار الثقافة، القاهرة، ط٢.

٢٧٨- علو الله على خلقة، لموسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم (المدينة) ط٢/ ١٤٣٢هـ .

٢٧٩- العلو للعلي الغفار، للإمام الذهبي، تحقيق: أشرف عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٠٦هـ .

٢٨٠- علي سامي النشار وموقفة من الفرق، للدكتور أبو زيد محمد مكي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط١/ ١٤٣٢هـ .

حرف الغين

٢٨١- غاية الأماني في الرد على النبهاني، لمحمود شكري الألوسي، طبع على نفقة عبد العزيز ومحمد الجميح.

٢٨٢- غاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن أبي بكر المقدسي، تحقيق: عبدالله محمد عبد الله و محمد السيد أحمد، مكتبة الأزهرية للتراث الجزيرة للنشر، ط١/ ١٤٣٢هـ .

٢٨٣- غاية المرام في علم الكلام، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ .

٢٨٤- غاية النهاية في طبقات القراء، لمحمد بن محمد الجزري، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٧هـ .

٢٨٥- الغرة المنيفة في تحقيق مذهب أبي حنيفة، لسراج الدين عمر الحنفي الغزنوي، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٩هـ .

حرف الفاء

٢٨٦- فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم، جمع: محمد القاسم، مطبعة الحكومة، بمكة المكرمة، ١٣٩٩هـ .

٢٨٧- فتح الباري شرح البخاري، لابن حجر، تحقيق: الشيخ عبد العزيز ابن باز، دار السلام، ١٤٢١هـ . الرياض.

٢٨٨- فتح الباري لابن رجب الحنبلي، تحقيق: محمود شعبان وزملاؤه مكتبة الغرباء الأثرية، ط١/ ١٤١٧هـ .

٢٨٩- فتح القدير، لمحمد علي الشوكاني، ط مكتبة الرشد، الرياض، ط السادسه١٤٣٠ هـ .

٢٩٠- فتح المبين في شرح الأربعين، لابن جر الهيتمي، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

٢٩١- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، للسخاوي، تحقيق الدكتور عبد الكريم الخضير والدكتور محمد الفهيد، دار المنهاج، الرياض، ط الأولى ١٤٢٦هـ .

٢٩٢- فتح المنان، للألوسي، تحقيق: عمر آل عباس، دار التوحيد، الرياض، ط الأولى، ١٤٣٠هـ .

٢٩٣- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، لمحمد صالح الزركان، دار الفكر.

٢٩٤- الفرق العظيم بين التنزية والتجسيم، للدكتور سعيد فودة، دار الرازي، ط١/ ١٤٢٥هـ .

٢٩٥- الفرق الكلامية الإسلامية، للدكتور علي عبدالفتاح المغربي، مكتبة وهبه (مصر)، ط٢/ ١٤١٥هـ .

٢٩٦- الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين، المكتبة العصرية، ط ١٤١٦هـ .

٢٩٧- الفرقان بين الحق والبطلان، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: حمود أحمد العصلاني، مركز ابن تيمية للنشر والتوزيع، ط١/ ١٤٣٣هـ .

٢٩٨- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبدالرحمن عبد الكريم اليحيى، مكتبة دار المنهاج (الرياض) ط٢/ ١٤٣١هـ .

٢٩٩- فرقة الأحباش، نشأتها- عقائدها- آثارها، للدكتور سعد الشهراني، دار عالم الفوائد، مكة، ط الأولى، ١٤٢٣هـ .

٣٠٠- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد بن حزم تحقيق: محمد إبراهيم وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل.

٣٠١- الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها، لعلي عبد الله القرني، ط دار المسلم، الرياض، ط الأولى ١٤٢٤ هـ

٣٠٢- الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، تحقيق عادل الفرازي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤١٧هـ .

٣٠٣- الفهرست، لمحمد بن إسحاق النديم، تحقيق رضا- تجدد.

٣٠٤- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لعبد الحي اللكنوي، تحقيق: محمد براء الدين، دار المعرفة، بيروت.

٣٠٥- فيض الباري علي صحيح البخاري، لمحمد أنور الكشميري، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤٢٦هـ .

حرف القاف

٣٠٦- قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: ربيع المدخلي، دار الإمام أحمد (مصر)، ط١/ ١٤٣١هـ .

٣٠٧- قاعدة في المحبة، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: فواز أحمد، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٢٠هـ .

٣٠٨- قانون التأويل، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد زاهد الحسن، ط المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ.

٣٠٩- القدر المشترك في معاني الصفات بين أهل السنة ومخالفيهم، لعبد الرحمن القصير، رسالة ماجستير غير مطبوعة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين.

٣١٠- قدم العالم وتسلسل الحوادث بين ابن تيمية والفلاسفة، لكاملة الكواري دار أسامة، ط١/ ٢٠٠١م.

٣١١- القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، للدكتور عبد الرحمن المحمود، ط دار الوطن، الرياض، ط الثانية ١٤١٨هـ.

٣١٢- القضاء والقدر، للدكتور عمر الأشقر، دار النفائس، ط١٣/ ١٤٢٥هـ.

٣١٣- القلائد في شرح العقائد شرح عقيدة الطحاوي، لمحمد بن عمر القونوي، مخطوط ضمن مخطوطات المكتبة السليمانية، رقم ١٢٢٦.

٣١٤- القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف، للدكتور إبراهيم البريكان، دار ابن القيم، ط الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣١٥- القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، لمحمد العثيمين، مكتبة السنة، ط الثانية، ١٤١٤هـ.

٣١٦- قواعد في بيان حقيقة الإيمان عند أهل السنة والجماعة، لعادل محمد الشيخاني، ط أضواء السلف، الرياض، ط الأولى ١٤٢٨هـ.

٣١٧- القول السديد شرح كتاب التوحيد، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: صبري شاهين، ط دار القبس، الرياض، ط الثانية ١٤٣٠هـ

٣١٨- القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد، للدكتور عبد الرزاق البدر، دار ابن عفان، الخبر، ط١، ١٤١٧هـ.

٣١٩- القول المفيد على كتاب التوحيد، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، ط دار ابن الجوزي، ط الأولى ١٤٣٤هـ.

٣٢٠- القول المفيد في علم التوحيد، للشيخ محمد بخيت المطيعي، دار البصائر، ط١/ ١٤٣٢هـ .
٣٢١- القيامة الصغرى، للدكتور عمر الأشقر، دار النفائس (الأردن)، الطبعة ١٤/ ١٤٢٧هـ .
٣٢٢- القيامة الكبرى، للدكتور عمر الأشقر، دار النفائس (الأردن)، الطبعة ١٣/ ١٤٢٣هـ .

حرف الكاف

٣٢٣- الكبائر، للإمام الذهبي، دار الفكر، بيروت.
٣٢٤- كبرى اليقينيات الكونية، لمحمد البوطي، دار الفكر ، ط٨/ ١٤١٧هـ .
٣٢٥- كرامات الأولياء، لعبد الله عبدالعزيز العنقري، ط دار التوحيد ، الرياض ، ط الأولى ١٤٣٣هـ .
٣٢٦- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٦م.
٣٢٧- كشف الأستار لإبطال ادعاء فناء النار المنسوب لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، للدكتور علي الحربي، دار طيبة، مكة المكرمة، ١٤١٠هـ .
٣٢٨- كشف الشبهات للإمام محمد بن عبد الوهاب، دار الوطن للنشر، ط١/ ١٤٢٢هـ .
٣٢٩- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٣٠- كشف الكربة في وصف أهل الغربة، لابن رجب الحنبلي، تحقيق: فريد فويلة، دار ابن رجب، مصر، ط١، ١٤٢٣هـ .
٣٣١- كل مولود يولد على الفطرة، للسبكي، تحقيق: محمد أبو عمّة، دار الصحابة، طنطا، ط الأولى، ١٤٢٢هـ .

٣٣٢- الكليات، للكفوي، تحقيق: عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٩هـ .

حرف اللام

٣٣٣- لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، ليوسف محمد المكلاتي، دار الأنصار، القاهرة، ط١، ١٩٧٧م.

٣٣٤- لباب المحصل في أصول الدين، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق: عباس محمد سليمان، دار المعرفة الجامعية.

٣٣٥- لسان العرب، لمحمد بن منظور الأفريقي، دار صاد، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ .

٣٣٦- لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، تحقيق عبدالفتاح أبو عبده، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط، ١٤٢٢هـ .

٣٣٧- لمع الأدلة، لأبي المعالي الجويني، دار عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٣٨٥هـ .

٣٣٨- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، لأبي الحسن الأشعري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ .

٣٣٩- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، لمحمد السفاريني الحنبلي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١١هـ .

٣٤٠- لوائح الأنوار السنية ولواقح الأفكار السنية، لمحمد السفاريني الحنبلي، تحقيق: عبد الله البصري، ط مكتبه الرشد، الرياض، ط الأولى ١٤١٥هـ .

حرف الميم

٣٤١- الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، لشمس الدين الأفغاني، مكتبة الصديق، الطائف، ط٢، ١٤١٩هـ .

٣٤٢- الماتريدية، لأحمد عوض الله الحربي، دار الصميعي، ط٢/ ١٤٢١هـ .

٣٤٣- المتعدي واللازم في أفعال الله، للدكتور سليمان الدبيخي، مجلة جامعة الملك سعود.

٣٤٤- مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، لأبي بكر ابن فورك، تحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م.

٣٤٥- المجلى في شرح القواعد المثلى، لكاملة الكواري، دار ابن حزم (بيروت)، الطبعة الثانية/ ١٤٣٣هـ .

٣٤٦- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد، ١٤٢٥هـ .

٣٤٧- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لعبد الرحمن الأندلسي، تحقيق: عبدالسلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ .

٣٤٨- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، للرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٣٤٩- مختصر الحجة على تارك المحجة، لأبي الفتح نصر المقدسي، تحقق: محمد إبراهيم هارون، ط أضواء السلف، الرياض، ط الأولى ١٤٢٥ هـ

٣٥٠- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، للموصلي، تحقيق: الحسن العلوي، ط أضواء السلف، الرياض، ط الأولى ١٤٢٥هـ .

٣٥١- مختصر العلو للعلي الغفار، لشمس الدين الذهبي، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط١/ ١٤٠١هـ .

٣٥٢- المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤٠٨هـ .

٣٥٣- المختصر في عقيدة أهل السنة في القدر، للدكتور إبراهيم الرحيلي، دار الأمام أحمد.

٣٥٤- مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، للدكتور أسامة عبد الله الخياط، ط دار الفضيلة، الرياض، ط الأولى ١٤٢١هـ .

٣٥٥- مدارج السالكين، لابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد العزيز الجليل، دار طيبة، ط٢/ ١٤٢٩هـ .

٣٥٦- مدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، تحقيق: مروان الشعار، دار النفائس، بيروت، ط١ ٢٠٠٥م.

٣٥٧- مدخل إلى علم الكلام، للدكتور محمد السيد، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م.

٣٥٨- مدخل إلى علم الكلام، لمحمد صالح، دار قباء، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.

٣٥٩- مذكرة أصول الفقه، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، ط١/ ١٤٢٦هـ .

٣٦٠- مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، للدكتور أحمد عبد الرحمن القاضي، ط دار العاصمة، الرياض، ط الأولى ١٤١٦ هـ .

٣٦١- مرآة الجنان وعبرة اليقظان، لأبي محمد اليافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٧هـ .

٣٦٢- مسألة حدوث العالم، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: يوسف محمد مروان المقدسي، دار البشائر الإسلامية (بيروت)، الطبعة الأولى/ ١٤٣٣هـ .

٣٦٣- مسالك أهل السنة فيما أشكل من نصوص العقيدة، للدكتور عبد الرزاق معاش، دار ابن القيم (الرياض) ودار ابن عفان (مصر)، الطبعة الأولى/ ١٤٢٥هـ .

٣٦٤- المسامرة في شرح المسايرة، لابن الهمام الحنفي، المكتبة الأزهرية، مصر، ط الثانية،٢٠٠٦م.

٣٦٥- مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه، لخالد عبد اللطيف محمد نور، ط الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط الأولى ١٤٢٦ هـ .

٣٦٦- مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، لابن كمال باشا، تحقيق وشرح: الدكتور سعيد فوده، دار الفتح(الأردن)، الطبعة الثانية/ ١٤٣٢هـ .

٣٦٧- المسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة، للدكتور عبد الإله الأحمدي، دار طيبة، ط الثانية، ١٤١٦هـ .
٣٦٨- المستدرك على الصحيحين، للحاكم، دار المعرفة، بيروت.
٣٦٩- المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، للدكتور محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤١٧هـ .
٣٧٠- مشكل الحديث، لأبي بكر ابن فورك، تحقيق:دانيال جيمارية، ، ٢٠٠٣م.
٣٧١- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، للدكتور عبد الرحمن الزنيدي، مكتبة الرشد، ط١/ ١٤٣٤هـ .
٣٧٢- مصارعة الفلاسفة، للشهرستاني، ط الأولى، ١٩٧٦م القاهرة.
٣٧٣- مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية، لعبد العزيز إدريس محمود، الرشد، ط٢/ ١٤٢٦هـ .
٣٧٤- معالم أصول الدين، لفخر الدين الرازي، تحقيق :أحمد السائح وسامي حجازي، مركز الكتاب للنشر، ط١/ ١٤٢١هـ .
٣٧٥- معالم التنزيل في تفسير القرآن، للحسين البغوي، تحقيق: محمد النمر وعثمان ضميرية، دار طيبة، ط الرابعة، ١٤١٧هـ .
٣٧٦- معاني القرآن وإعرابه، للزجاج، تحقيق: عبد الجليل شبلي، عالم الكتب، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٨هـ .
٣٧٧- معتقد أهل السنة والجماعة كما نقلة الإمام حرب بن إسماعيل الكرماني، تحقيق: الدكتور سليمان الدبيخي، النشر العلمي والمطابع، ١٤٣١هـ .
٣٧٨- معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، القاهرة، ١٣٩٩هـ .
٣٧٩- معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، ١٣٩٩هـ .

٣٨٠- المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، للدكتور عبد الله القرني، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الثانية/ ١٤٣٠هـ .
٣٨١- معنى لا إله إلا الله، للزركشي، تحقيق: علي داغي، دار الاعتصام، القاهرة.
٣٨٢- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري، تحقيق: عبداللطيف محمد الخطيب.
٣٨٣- المغني، لابن قدامة الحنبلي، تحقيق: عبدالله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، ط٣/ ١٤١٧هـ .
٣٨٤- مفاتيح الغيب، لمحمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ .
٣٨٥- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، لطاش كبرى زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ .
٣٨٦- مفتاح السعادة ومصباح السيادة، لابن القيم، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٣١هـ .
٣٨٧- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين، المكتبة العصرية، ١٤١١هـ .
٣٨٨- مقالات الكوثري، للشيخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة الوقفية، مصر.
٣٨٩- مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها، لجابر إدريس علي أمير، ط أضواء السلف، الرياض، ط الأولى ١٤٢٢هـ .
٣٩٠- مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن بن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، بيروت، ١٤٣١هـ .
٣٩١- المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، لأبي حامد الغزالي، مطبعة الصباح، دمشق، ط الأولى ١٤٢٠هـ .
٣٩٢- الملائكة الكرام بين أهل السنة ومخالفيهم، لعبد الرحمن القصير، رسالة ماجستير غير مطبوعة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين.

٣٩٣- الملل والنحل، لمحمد الشهرستاني، تحقيق: أمير مهنا وعلي حسن، دار المعرفة، ط٣/ ١٤١٤هـ .
٣٩٤- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لأبي الفرج ابن الجوزي، تحقيق: محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ .
٣٩٥- أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، لبلقاسم الغالي، دار التركي للنشر، ١٩٨٩م.
٣٩٦- أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، للدكتور علي عبدالفتاح المغربي، مكتبة وهبة، ط٢/ ١٤٣٠هـ .
٣٩٧- منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط٢، ١٤٠٩هـ .
٣٩٨- المنهاج في شعب الإيمان، لأبي عبد الله الحليمي، تحقيق: حلمي محمد فوده، دار الفكر، ط١/ ١٣٩٩هـ .
٣٩٩- منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، للدكتور عبد المجيد سالم المشعبي، ط أضواء السلف، الرياض، ط الأولى ١٤١٨ هـ
٤٠٠- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، لعثمان بن علي حسن، مكتبة الرشد بالرياض، ط٦/ ١٤١٥هـ .
٤٠١- منهج الإمام ابن أبي العز الحنفي، لعبد الله عبيد الحافي، دار ابن الجوزي (الرياض)، ط١/ ١٤٢٤هـ .
٤٠٢- منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة، للدكتور محمد عبد الوهاب العقيل، أضواء السلف (الرياض)، ط٢/ ١٤٢٥هـ .
٤٠٣- منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، للدكتورة خديجة العبد الله، دار النوادر، سورية، ط الأولى، ١٤٣٣هـ .
٤٠٤- منهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة، لأحمد الصويان، مجلة البيان، ط٣/ ١٤٢٢هـ .

٤٠٥- منهج الطوفي في تقرير العقيدة، للدكتور إبراهيم المعثم، دار كنوز إشبيليا، ط١ الأولى/ ١٤٣٣هـ .
٤٠٦- منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، لخالد عبد اللطيف نور، الغرباء الأثرية، المدينة، ط١، ١٤١٦هـ .
٤٠٧- منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير عقيدة التوحيد، للدكتور إبراهيم البريكان، دار ابن القيم (الرياض)- دار ابن عفان (القاهرة)، الطبعة الأولى/ ١٤٢٥هـ .
٤٠٨- موافقات الفرق الكلامية لأهل السنة في الاعتقاد، التوحيد والقدر أنموذجًا، للدكتور سليمان الربعي، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة الملك سعود، كلية التربية.
٤٠٩- الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر، ط١، ١٤١٧هـ .
٤١٠- المواقف، لعضد الدين الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ .
٤١١- موانع إنفاذ الوعيد، دراسة لأسباب سقوط العذاب في الآخرة، للدكتور عيسى السعدي، دار ابن الجوزي (الدمام)، الطبعة الأولى/ ١٤٢٦هـ .
٤١٢- موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند علماء المسلمين، لرفيق العجم، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
٤١٣- موطأ الإمام مالك، للإمام مالك ابن أنس، مراجعة: محمد عبد الباقي، دار إحياء التراث، مصر.
٤١٤- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرحمن المحمود، دار ابن الجوزي (الدمام)، ط١/ ١٤٣٣هـ .
٤١٥- موقف الأئمة الأربعة وأعلام مذاهبهم من الرافضة وموقف الرافضة منهم، عبد الرزاق عبد المجيد، أضواء السلف (الرياض)، ط١/ ١٤٢٦هـ .
٤١٦- موقف البشر تحت سلطان القدر، لمصطفى صبري، المطبعة السلفية، القاهرة، ط الأولى، ١٣٥٢هـ .

٤١٧- موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، الأمين الصادق الأمين، مكتبة الرشد (الرياض) شركة الرياض للتوزيع، ط١/ ١٤١٨هـ .

حرف النون

٤١٨- النبوات، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز الطويان، ط أضواء السلف، الرياض، ط الأولى ١٤٢٠هـ .
٤١٩- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق: ناصر المطيري، دار ابن الجوزي (الدمام)، الطبعة الأولى/ ١٤٣١هـ .
٤٢٠- نشر الطوالع، لساجقلي زاده، دار النور المبين للدراسات، ط١/ ١٤٣٤هـ .
٤٢١- نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، لعبد الرحيم زاده، المطبعة الأدبية، مصر، ط١، ١٣١٧هـ .
٤٢٢- النفي في باب صفات الله عز وجل بين أهل السنة والجماعة والمعطلة، لأبي محمد أرزقي بن محمد سعيداني، دار المنهاج، ط١/ ١٤٠٦هـ .
٤٢٣- نقد ابن تيمية لآراء الفلاسفة في بدء الخلق والبحث في صحة ما نسبه إلى السلف، للدكتور لطف الله خوجة.
٤٢٤- النقد والتقويم وهو نقد لكتاب منهج الماتريدية في العقائد، للدكتور سعيد فوده، دار الرازي، ط١/ ١٤٢٥هـ .
٤٢٥- نقض الدارمي على المريسي، لعثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق: أبو مالك الرياشي، دار النصيحة، ط١/ ١٤٣٣هـ .
٤٢٦- نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، للدكتور محمد الوهيبي، ط دار المسلم، الرياض، ط الثانية ١٤٢٢هـ .

٤٢٧- نواقض الإيمان القولية والعملية للدكتور عبد العزيز العبداللطيف، دار الوطن للنشر، ط٨/ ١٤٣٣هـ .

٤٢٨- النور اللامع والبرهان الساطع في شرح عقائد أهل السنة والجماعة، لمنكوبرس الناصري، مخطوط محفوظ في مكتبة كوبرلي.

٤٢٩- نور اليقين في أصول الدين، لحسن كافي الأقحصاري، تحقيق: زهدي عادل، مكتبة العبيكان، ط١/ ١٤١٨هـ .

حرف الهاء

٤٣٠- الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية عقيدة أهل السنة والجماعة، للشيخ عبد العزيز الراجحي، دار التوحيد للنشر (الرياض)، ط١/ ١٤٣٠هـ .

٤٣١- هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط، ١٩٥١م.

حرف الواو

٤٣٢- ابن الوزير وآراؤه الاعتقادية، للدكتور علي الحربي، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين.

حرف الياء

٤٣٣- يقظة أولي الاعتبار مما ذكر في النار وأصحاب النار، لصديق حسن خان، تحقيق الدكتور أحمد السقا، دار التراث الإسلامي، مصر.

٢- فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

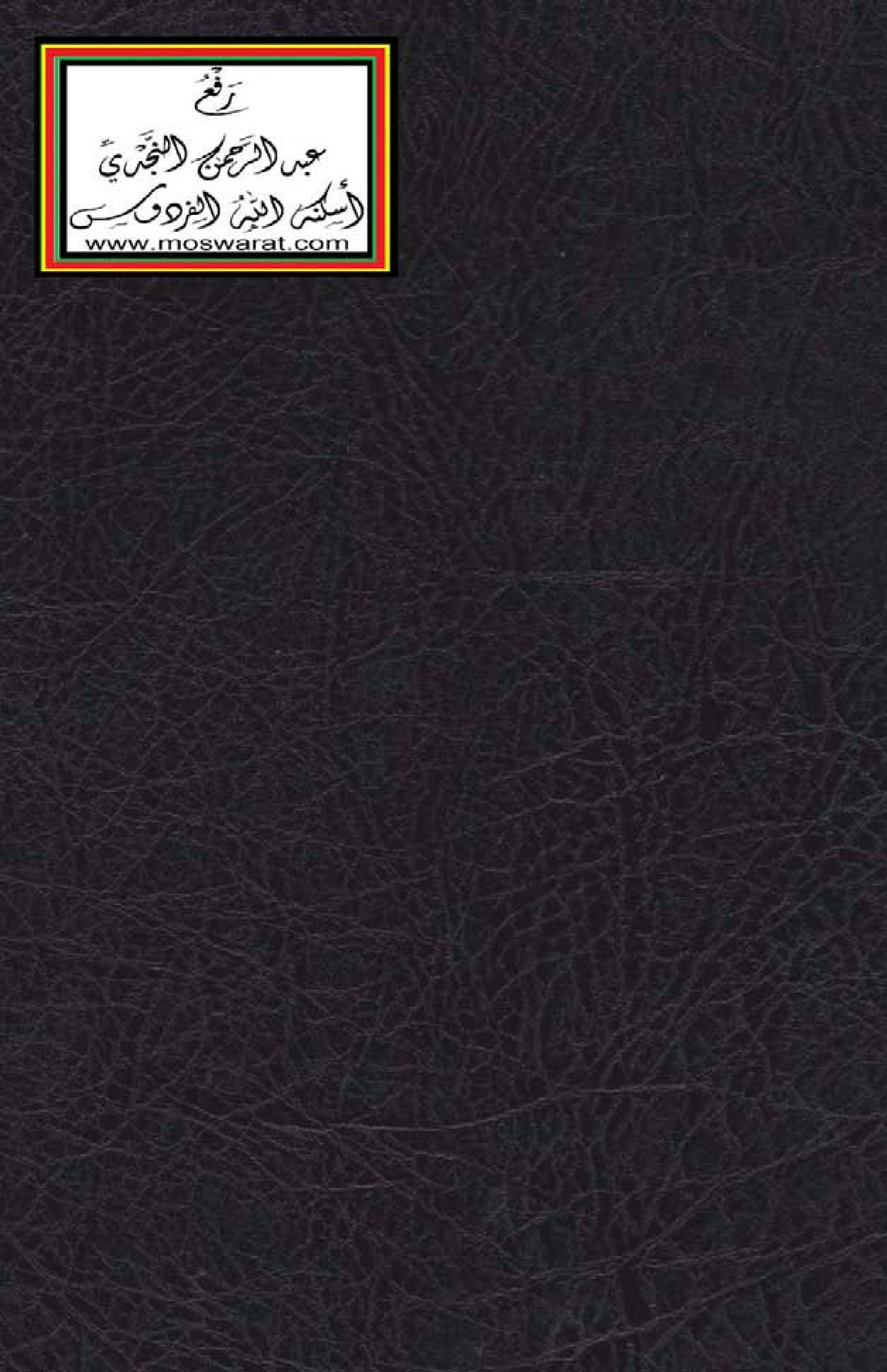
الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

* * *





رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com